

Me

Meta Physique de Wolff

1. partie,

qui contiennent

Le Dictionnaire de la
Metaphysique.

ou.

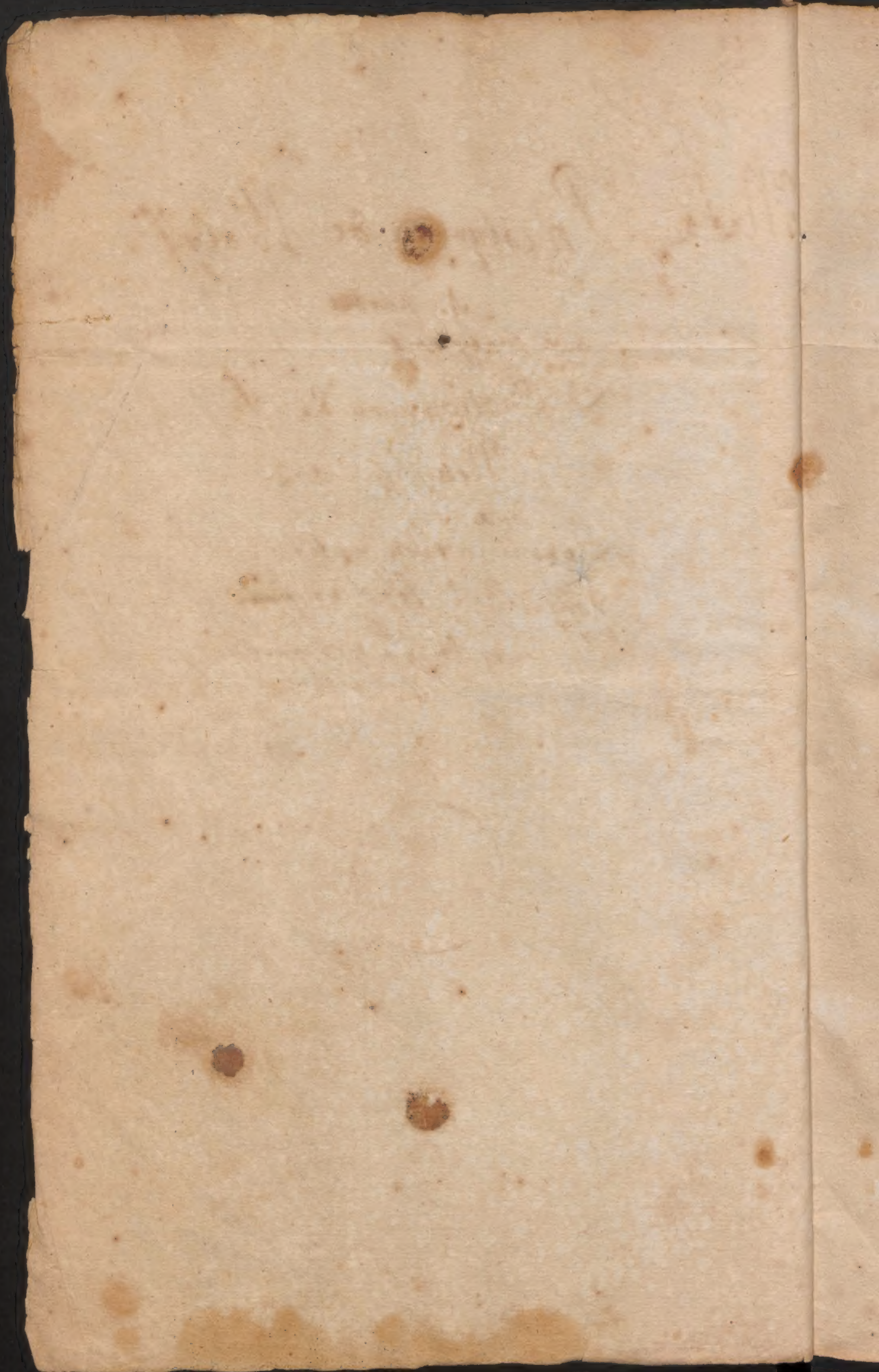
L'explication des termes
dont il se servira ~~par~~ dans
le cours de la metaphysique.

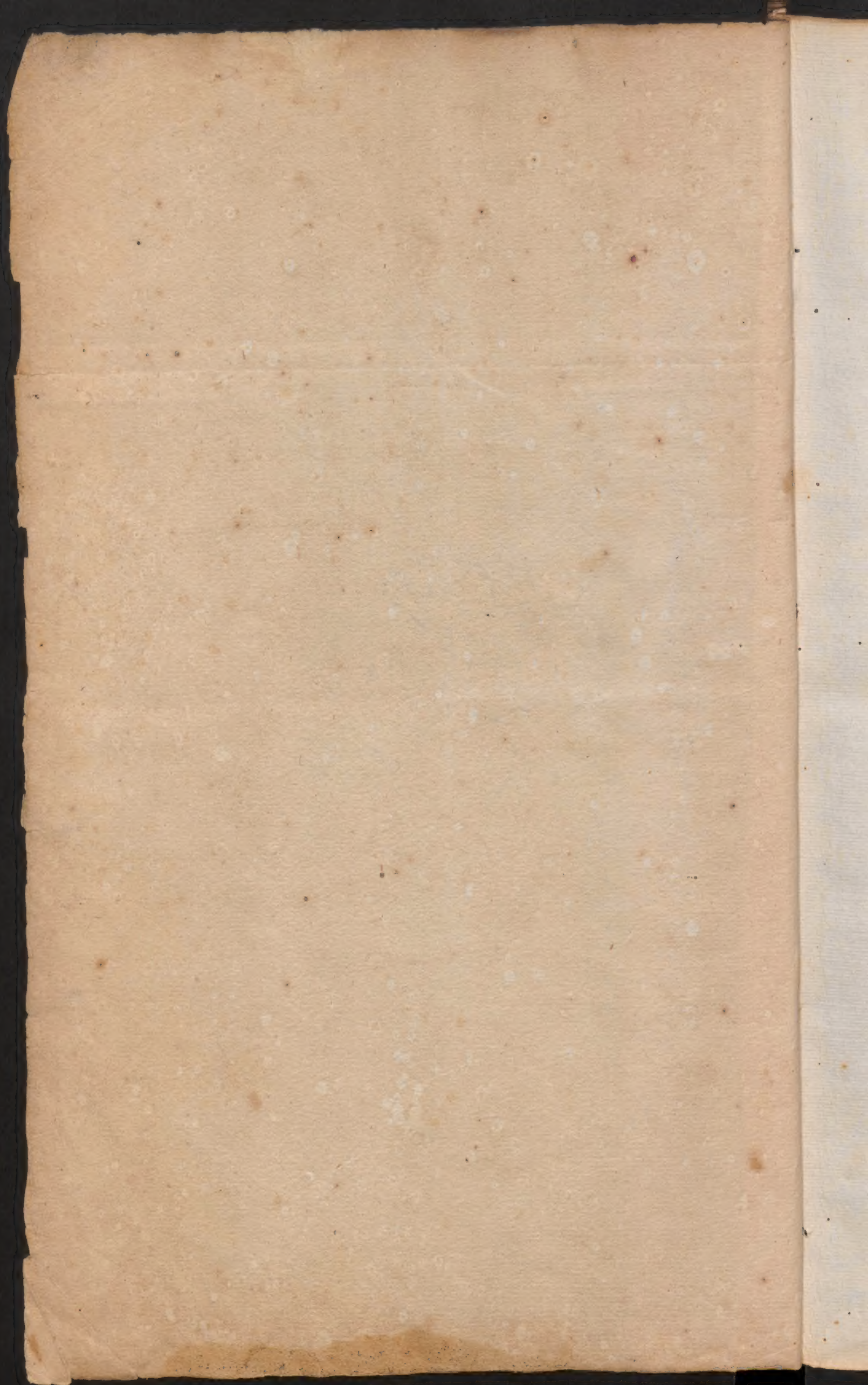
Traduit de L'Allemand

par N. N.



[Faint handwritten signature or scribble]





Marginales du 1. et 2. Chapitre de la Metaphysique de Wolff.

Chapitre 1.

§. 1.

Comment nous connoissons que nous sommes.

§. 2.

Si on a raison de s'en enquerir.

§. 3.

Premiere raison.

§. 4.

Seconde raison.

§. 5.

Examen de la maniere dont nous connoissons que nous sommes.

§. 6.

Par quel argument cela se fait.

§. 7.

Forme de cet argument.

§. 8.

Certitude d'une demonstration.

§. 9.

Certitude des preuves Geometriques.

Chapitre. II.

§. 10.

Raison de la contradiction.

§. 11.

Nature de la contradiction.

§. 12.

Ce que c'est que Possible et impossible.

§. 13.

Ce qui est possible n'existe pas pour cela.

§. 14.

S. 14.

Ce que c'est qu'Existence.

S. 15.

Ce qui existe est possible.

S. 16.

Ce que c'est qu'un Etre.

S. 17.

Ce que c'est que Semblable, et différent.

S. 18.

Ce que c'est que Ressemblant, et Dissemblant.

S. 19.

Exemple de la Ressemblance.

S. 20.

Comment les êtres ressemblants sont distingués.

S. 21.

Ce que c'est que Grandeur.

S. 22.

Ce que c'est qu'Egal.

S. 23.

Usage de cette explication.

S. 24.

Ce que c'est qu'un Tout, et Parties.

S. 25.

Le Tout est égal à ses parties ensemble.

S. 26.

Ce que c'est que plus grand, et plus petit.

S. 27.

Le Tout est plus grand que sa partie.

S. 28.

Ce que c'est que Rien.

S. 29.

§. 29.

Ce que c'est que Raison, et ce qui s'appelle fonde.

§. 30.

Proposition de la Raison Suffisante.

§. 31.

Autre preuve de cette Proposition.

§. 32.

Ce qui appartient a un être.

§. 33.

Ce que c'est qu'Essence.

§. 34.

L'Essence est la premiere chose dans un être.

§. 35.

En quoy elle consiste.

§. 36.

Ce qui est necessairement.

§. 37.

Exemples pour l'eclaircissement.

§. 38.

L'Essence des êtres est necessairement.

§. 39.

Le necessaire est eternel.

§. 40.

L'Essence est eternelle.

§. 41.

Le necessaire est invariable, ou inalterable.

§. 42.

L'Essence est invariable ou inalterable.

§. 43.

Une essence ne peut rien recevoir d'etranger.

§. 44.

Ce que c'est qu'Attribut.

§. 45.

Ce que c'est que Hors de nous, et Hors d'ensemble.

§. 46.

Ce que c'est que l'Espace.

§. 47.

Ce que c'est que le Lieu.

§. 48.

Pourquoy on n'explique pas ce que c'est que Position, éloignement, et situation.

§. 49.

Nature du Lieu et de l'Espace.

§. 50.

Pourquoy un Etre est dans un certain Lieu.

§. 51.

Ce que c'est qu'Etres composés.

§. 52.

Pourquoy ils remplissent un Espace.

§. 53.

Qu'ils sont étendus en Longueur; largeur; et épaisseur; et ce que c'est que cette Étendue.

§. 54.

Pourquoy ils ont une figure, et ce que c'est que figure.

§. 55.

Pourquoy ils sont divisibles.

§. 56.

Pourquoy les parties peuvent être transposées.

§. 57.

Ce que c'est que Mouvement.

§. 58.

Ce que c'est que Continuité.

§. 59.

S. 59.

Ce qui a été l'être ne l'est jamais.

S. 60.

Quand les êtres cessent de résister.

S. 61.

Quels ont une grande partie, et ce qui est.

S. 62.

Ce qui n'est être nature, et ce qui est que nature.

S. 63.

Comment on considère le grand.

S. 64.

Que les êtres cessent de résister et d'être.

S. 65.

Comment ils deviennent plus grands, et plus petits.

S. 66.

C'est que leur être soit altéré.

S. 67.

Précision à cet égard.

S. 68.

Un être cessant peut changer de figure.

S. 69.

Cela est affirmé catégoriquement.

S. 70.

Que le changement de la figure des parties ne change pas l'être.

S. 71.

Que le mouvement intérieur ne change pas l'être.

S. 72.

Quels changements peuvent arriver dans un être cessant.

S. 73.

Grandeur, figure, remplissement de substance, et les moments de l'être cessant.

S. 74.

§. 74.

État intérieur d'un être composé.

§. 75.

Ce qu'on appelle un être simple.

§. 76.

Qu'il y a des êtres simples.

§. 77.

Cela est confirmé ultérieurement.

et plus loin. Comment on comprend une chose et comment on l'écrit intelligiblement.

§. 78.

Objection.

§. 79.

Reponse. et comment on prouve la Necessité.

§. 80.

Autre objection. et Reponse.

§. 81.

Les êtres simples n'ont ni figure, ni grandeur: ni mouvement intérieur; ni ne remplissent d'espace.

§. 82.

Les êtres simples sont entièrement distingués des êtres composés.

§. 83.

Pourquoi nous ne saurions les apercevoir par l'expérience.

§. 84.

Ulterieure Explication.

§. 85.

Autre explication ultérieure.

§. 86.

Comment on doit connoître les êtres simples.

§. 87.

Ils ne sauroient résulter d'êtres composés.

§. 88.

§. 88.

Ni même d'êtres simples.

§. 89.

Comment un être simple peut exister.

§. 90.

Il ne sauroit exister d'une manière compréhensible.

§. 91.

Et ne sauroit s'expliquer intelligiblement.

§. 92.

Comment des êtres composés existent.

§. 93.

Leur manière d'exister est compréhensible et peut s'expliquer intelligiblement.

§. 94.

Ce qui est au le Temps.

§. 95.

Ressemblance entre le temps et l'Espace.

§. 96.

Quelles petites parties du Temps nous pouvons distinguer.

§. 97.

Quel petit Espace nous pouvons distinguer.

§. 98.

Nature du Temps.

§. 99.

Ce qui arrive dans le Temps.

§. 100.

Les êtres composés peuvent exister dans le Temps.

§. 101.

Mais non les êtres simples.

§. 102.

Avertissement général.

§. 103.

Comment un être simple peut cesser.

§. 103.

9.
S. 125.
Séparation, et Réunion

S. 126.
Ce qui est au commencement et au milieu

S. 127.
Séparation des êtres simples.
S. 128.
Ce qui est au commencement et au milieu.

S. 129.
Ce qui est au commencement et au milieu.

S. 130.
Ce qui est au commencement et au milieu.

S. 131.
Ce qui est au commencement et au milieu.

S. 132.
Séparation des êtres simples et des composés.

S. 133.
Séparation des êtres simples et des composés.

S. 134.
Réponse à la seconde.

S. 135.
Réponse à la première.

S. 136.
Séparation des êtres simples et des composés, et leur union.

S. 137.
Séparation des êtres simples et des composés, et leur union.

S. 138.
Ce qui est au commencement et au milieu.

S. 139.
Les êtres simples et les composés, et leur union.

S. 140.

§. 117.

Différence de la Force a la Puissance.

§. 118.

Des êtres subsistants par eux mêmes font effort de faire quelque chose.

§. 119.

Différence de l'effort a l'action.

§. 120.

Ce que c'est qu'Effet et cause efficiente.

§. 121.

État d'un Être.

§. 122.

Durée de l'état d'un Être.

§. 123.

Quand un être change d'état, et comment on connoit cela.

§. 124.

Nature d'un Être subsistant par soy même.

§. 125.

Les êtres simples ont une Force.

§. 126.

Les êtres simples changent leurs limites.

§. 127.

Ils sont des êtres subsistants par eux mêmes.

§. 128.

Les Effets sont comprehensibles, et peuvent s'expliquer intelligiblement.

§. 129.

Quand nous ne pouvons pas les expliquer.

§. 130.

Quand on n'en avance que des choses inventées.

§. 131.

Précaution a cet egard.

S. 132.

Ce que c'est que l'ordre.

S. 133.

Éclaircissement par des exemples.

S. 134.

Rapport de l'explication de l'ordre, à celle de l'Espace et du Temps.

S. 135.

Ce que c'est que le Descendre.

S. 136.

Comment on reconnaît l'ordre.

S. 137.

Quand et comment d'apercevoir l'ordre.

S. 138.

Si l'explication de l'ordre convient à tous les cas.

S. 139.

L'ordre est compréhensible, et peut être expliqué intelligemment.

S. 140.

Où on reconnaît l'ordre.

S. 141.

L'ordre a des Regles.

S. 142.

Ce que c'est que l'Vérité et le Rêve.

S. 143.

Différence entre la l'Vérité et le Rêve.

S. 144.

Source de la l'Vérité.

S. 145.

Quand on la reconnaît.

S. 146.

Dans tous les cas il y a l'Vérité.

S. 147.

§ 147.

Tous les êtres soumis aux Règles.

§ 148.

L'ordre des Degrés.

§ 149.

Combien i'ordre a de Rangs.

§ 150.

Lorsqu'il y a beaucoup de causes à observer.

§ 151.

Qu'il y a le plus d'ordre.

§ 152.

C'est que c'est une Perfection et Imperfection.

§ 153.

Chaque Perfection a sa Raison.

§ 154.

Grandeur de la Perfection.

§ 155.

Une plus grande Perfection forme plus de causes à observer.

§ 156.

Lors la Perfection leur est ordonnée.

§ 157.

Comment on mesure la Perfection.

§ 158.

Exemples communs pour l'illustration.

§ 159.

*Raison des exemples communs.**et des autres**Usage des exemples dans l'enseignement et Règles.*

§ 160.

Combien il y a de sorte de Perfections dans une cause.

§ 161.

Explication succincte.

§ 102.

C'est ce qu'on appelle l'Erreur commune.

§ 103.

Les Erreurs simples peuvent se combattre.

§ 104.

Chaque Perfection a ses Regles.

Quand il arrive qu'elles se combattent.

§ 105.

Source de l'exception des Regles.

§ 106.

Comment elle doit se tenir.

§ 107.

Cela s'aperçoit plus aisément dans les cas particuliers.

§ 108.

Ce qui est plus conforme aux Regles est plus certain.

et possible.

Degré de la Perfection.

§ 109.

Source de l'imperfection.

§ 110.

L'imperfection dans les normes peut appartenir à la Perfection du
Tout.

§ 111.

Quand il est difficile et impossible de juger de la Perfection.

§ 112.

Les Degrés de la Perfection font la différence entre les erreurs de même
Espèce.

§ 113.

Source des Degrés dans les Perfections comprises.

§ 114.

Comment on connaît le Degré de la Perfection.

§ 115.

§. 175.

Qu'il y a des êtres accidentels. et quelle est leur source.

§. 176.

Ce qui est fondé dans l'Essence d'un être est nécessairement.

§. 177.

Nature et source des Êtres d'une même espèce.

§. 178.

En quel ils peuvent être distingués.

§. 179.

D'où viennent les Espèces particulières des Êtres.

§. 180.

Nature des Individus.

§. 181.

Origine des Genres des Êtres.

§. 182.

Ce qu'on remarque dans les Genres et dans les Espèces.

et des êtres.

Usage de cette connaissance.

§. 183.

Différence des Genres, Espèces, et êtres Individus.

§. 184.

Objection.

§. 185.

Reponse.

§. 186.

Explication ultérieure de la différence des Genres et des Espèces.

§. 187.

Pourquoi des êtres ont quelques degrés constants de perfection et d'imperfection.

§. 188.

Quand des êtres se rapportent l'un à l'autre.

§. 189.

P. 180.

Comment on apprend a les apprendre.

P. 181.

Comment on se dit non de plus icy des lors en general.

Chapitre. III.

Traduction
de la Métaphysique
de Wolff.

Chapitre 1.

Comment nous connoissons que nous
sommes, & de quel usage nous est cette
connoissance.

§. 1.

Nous avons des notions
de nous, & d'autres choses;
c'est dequoy personne ne
peut douter, à moins qu'il
ne soit entièrement privé
de ses sens: Et celui
qui s'aviserait de le nier,
parlerait contre sa propre
connoissance, & pourroit
aisément, ou être convaincu.
Car, comment voudroit-il
me nier quelque chose,
s'il n'avoit aucune notion
de soy même, ou d'autres
choses? Or, celui qui a
des notions de ce qu'il
nie, ou met en doute,
existe; donc il est clair
que nous existons.

§. 2.

Plusieurs personnes feront
peut être surprises, d'autant
même; peu faits aux
explications & aux preuves
trouveront ridicule, que j'
commence par prouver que
nous soyons; car on ne
trouve personne qui l'ait
nié; & si quelqu'un l'oublio

7
jusque là, il ne méritait
pas qu'on le réfutât,
puis qu'il faudroit, ou qu'il
fut privé de ses sens, ou
aussi opinast pour, ou
dessein prémédité, nier
contre sa propre connoissance
la plus singulière
de toutes les sectes, les
Egoïstes, connus depuis
à Paris, & qui nient
l'existence de toutes choses
convenaient du Je suis

§. 3.

J'espère que la surprise
cessera lorsque j'aurai
dit la raison qui m'y a
engagé.

Dans l'avertissement
que j'ai mis au devant
de ma Logique, il est
remarqué, qu'un Philosophe
devrait non seulement faire
qu'une chose est possible
ou qu'elle arrive; mais
qu'il doit aussi pouvoir
indiquer la raison pourquoi
elle est possible, ou pourquoi
elle arrive. Or,

comme nous avons une
grande certitude, que nous
sommes, que nous ne
saurions la dessus avoir
aucun doute, §. 1. Il est
aussi obligé de faire voir
d'où vient cette certitude
Ainsi comme nous avons de

de traiter icy de la Philosophie,
nous sommes engagés, à
rechercher, l'on vient
une si grande certitude.

§. 4.

Une grande raison, qui
doit nous engager à cette
recherche, c'est l'utilité
que nous en retirerons;
car lorsque je scay parquoy
nous avons une si grande
certitude que nous sommes,
alors je scay comment
je puis connoître quelque
chose aussi certainement,
que je connois, que je suis.
Or, c'est beaucoup, que de
pouvoir dire sans crainte,
de vérités importantes;
Elles sont aussi certainement
qu'il est certain que je
suis, ou bien, je connois
aussy certainement qu'elles
sont, que je connois que
je suis. Et ce qui
nous est d'autant plus
important, que nous avons
dessein de mettre la
connoissance naturelle de
Dieu, de l'âme, du Monde,
& de toutes les choses en
general, dans une si
parfaite évidence, qu'il n
ne reste plus lieu à aucune
contradiction.

§. 5.

Pour cet effet nous sommes
obligés d'examiner de plus

propos,

pres, la façon & la manière
dont nous concevons que
nous sommes. Dans cette
recherche nous trouvons
1/ que nous sentons in-
dubitablement des notions
de nous mêmes, & d'autres
choses / §. 1. Métaph. §. 1. c. 5. log.
2/ Il est clair que celui
là, est, ou existe, qui a
des notions de soy même
& d'autres choses; & ainsi
3/ nous concevons certainement
que nous sommes.

§. 6.

Pour voir clairement
comment nous sommes convaincus
par ces raisons, que nous
existons, nous n'avons
qu'à voir cet argument
qu'elles fournissent:

Celui qui a des notions
de soy & d'autres choses,
existe.

Nous avons des notions
de nous & d'autres choses;
Donc nous existons.

§. 7.

Sans cet argument
la Mineure est une
expérience indubitable,
/ §. 1. c. 5. log. / Mais la
Majeure est de ces
propositions. dont on
convient sans en demander
de preuves, aussitôt qu'on
en comprend seulement
les paroles dont on se
sert pour l'exprimer;

c'est

c'est à dire; c'est un
 axiome [§. 2. c. 6. log.]: Car,
 qui voudroit douter qu'une
 chose existe, de laquelle
 nous connaissons qu'elle
 existe d'une certaine
 manière? chacun
 comprend, que, si des
 choses doivent exister,
 il faut qu'elles existent
 d'une certaine manière,
 [§. 27. c. 1. log.]:

§. 8.

Cette façon de prouver,
 est une Démonstration,
 [§. 21. c. 4. log.], & ainsi on
 voit, que tout ce qui
 se démontre exactement,
 est aussi certain, qu'il
 l'est, que nous existons;
 puis que ce qui se
 démontre, se prouve
 de la même manière,
 comme l'on prouve, que
 nous existons.

§. 9.

J'ay fait remarquer
 dans ma Logique [§. 23.
 & 24. c. 4.]: & chacun qui
 prend soin d'analyser
 exactement les preuves
 dans la Géométrie, les
 remarque de même, que
 les arguments dont on
 se sert en Géométrie
 sont de cette même forme;

c'est

c'est à dire, que les
Premises sont d' une
certitude indubitable
n'exigent aucune preuve
Ainsi on voit que les
verités Geometriques
se prouvent aussi certain
qu'il se prouve que nous
existons nous mêmes
et que par conséquent
tout ce qui se prouve
Geometriquement, est
aussy certain, qu'il l'est
que nous existons nous
mêmes.

Chapitre 2.

Des premières raisons de notre
connoissance, & de toute chose
en general.

§. 10.

des
un
table
pre
que b
rigne
certa
que m
âmes
uent
rou
es
il
es no

he
cho

Grün
windm

Chapitre II.

Des premières raisons de notre
connaissance, & de toutes choses en
general.

§. 10.

Lorsque nous reconnaissons,
pour certain, que nous avons
des Notions de Nous, et d'autres
choses; nous le faisons en
effet, parce qu'il est
impossible que nous puissions
penser, qu'en même temps
nous puissions, avoir, &
n'avoir pas, des Notions
de nous mêmes: De
même, nous trouvons dans
tous les autres cas, qu'il
est impossible de penser,
qu'une chose n'existe pas,
pendant qu'elle existe.
Ainsi nous accordons sans
difficulté en general.
cette Proposition generale:
Une chose ne peut
en même temps exister,
& n'exister pas. Nous
appelons cette Proposition
la Raison de la contra-
diction; et elle rend
non seulement les arguments
certains (S. S. C. 4. Log.) Mais
elle ôte tout le doute d'une
Proposition qu'on examine,
comme nous venons d'en
faire l'expérience dans le

cas

Grand dub
quand on se voit

cas cy dessus; Que nous
avons des Notions de
mêmes & d'autres choses

§. II.

Ainsi, on exige dans la
contradiction, que ce qui
est affirmé, soit aussi
nié en même tems. Or
il faut que l'objet de
ce qu'on affirme quelque chose
non seulement soit le
même dont on nie quelque
chose, mais il faut
aussy, que ce même &
unique objet, soit reçu
& considéré dans les mêmes
circonstances, & d'une
même manière, lorsque
on affirme, ou qu'on
nie quelque chose. p.
Lorsque deux personnes
attachent différentes
significations à un mot
il peut arriver, que l'une
nie d'une même chose
ce que l'autre en affirme
par la différente signifi-
cation qu'elles attachent à ce
mot, dont toutes deux
se servent en cette occa-
sion (p. 15. c. 2. log.) & il n'y a
aucune contradiction, pour-
vu qu'une de ces personnes
nie pas la même chose, que
l'autre affirme.

Puisqu'il n'est rien qui ne puisse
 en même temps être, & n'
 être pas (§. 10.) on connoît
 qu'une chose est impossible,
 quand elle contredit à une
 autre, dont nous savons
 déjà qu'elle est, ou qu'
 elle peut être, comme lors-
 qu'il s'ensuivroit, qu'une
 partie est semblable, ou
 plus grande que le tout;
 ou bien, lorsqu'il y a
 contradiction dans ce qui
 doit lui convenir. Et
 ainsi, ce qui contient
 contradiction est impossible,
 comme p. e. un bois de fer,
 ou deux cercles qui se
 touchent & qui ont un
 même centre. Car ce
 qui est fer, ne sauroit
 être bois, & quand deux
 cercles se touchent, ils
 ne sauroient avoir le
 même centre, comme cela
 se démontre dans la
 géométrie. On voit
 bien par conséquent, qu'une
 chose est ~~impossible~~ possible, lors-
 qu'elle ne contient aucune
 contradiction, c. a. d. non
 seulement lorsqu'elle peut
 subsister elle-même avec
 d'autres choses qui sont,
 ou qui peuvent être, mais
 aussi, pourvu qu'elle

contient

contenant des choses
peuvent subsister en
comme p. e. une asfiette
bois. car être une asf
et être de bois, n'est
contradictoire, & peut
ensemble.

§. 13.

Pour qu'une chose, soit
il ne suffit pas, qu'elle
ne contienne rien de con-
tradictoire; car s'il on
permis de me servir
exemple fort commun, / 14
me mieux expliquer,
est clair, qu'une table
quarrée ne devient p.
d'abord ronde, parce qu'elle
être quarrée, & devenir
rond, ne contient rien
de contradictoire, & peut
très bien subsister en
puis que nous comprenons
que le quarré acquiert
de la rondeur lorsqu'on
en coupe les coins.
ce qui est possible, ne
contenant aucune con-
tradiction / §. 12 / il est plus
que clair, qu'une chose
n'existe pas pour elle-même
encore, parce qu'elle
est possible, & on ne
pourrait conclure de sa
possibilité seule, qu'elle
soit, ou qu'elle sera. Ad
que je ne puis recevoir

qu'

qu'une chose soit, ou qu'elle
ait été, ou qu'elle vienne
à l'avenir, parce que j'en
reconnois la possibilité.

§. 14.

Il faut donc pour qu'une
chose soit, qu'outre la
possibilité, il survienne
quelque chose de plus
par où la possibilité
reçoive son accomplissement.
Et c'est précisément cet
accomplissement du possible,
que nous appelons ^{*}Existence.
On fera voir dans la suite
en quoy consiste cette
existence, c. a. d. comment
le possible parvient à
l'existence.

§. 15.

Rien ne pouvant venir
à exister, que ce qui est
possible (§. 14.) tout ce
qui existe est aussi possible,
et on peut toujours sans
hésiter conclure de l'existence
à la Possibilité. c. a. d.
quand je vois qu'une chose
est, je puis recevoir
qu'elle peut être. Ainsi
il n'y a en cela aucune
contradiction (§. 12.)

§. 16.

Tout ce qui peut être,
soit qu'il existe actuellement,
ou qu'il n'existe pas,

nous

^{*} Realität
(Wirklichkeit)

/fin Viii/

nous l'appellons un Etre
Pardonne que nous prenons
l'impossible pour possible
& le regardons comme pouvant
etre, nous l'appellons
même un Etre, mais par
erreur, parce que par là
à nous il y a une absence
de possibilité. D'où vient
que nous avons coutume
d'appeler un Etre possible
ce qui est en effet possible
ou ce qui peut être en
effet, & un Etre impossible
ce qui n'a que l'absence
de la possibilité, ou qui
en effet ne sauroit être.
On pourroit plutôt appeler
la première un Etre réel
& l'autre un Etre imaginaire
ou un Etre apparent.

§. 17.

Quand je puis mettre
A au lieu de B & que
demeure au même état
qu'auparavant je dis
que A & B sont semblables
p.e. quand une boule
de plomb & une boule
de pierre sont d'un poids
égal, je puis mettre
la balance la boule de
pierre au lieu de celle
de plomb, & la balance
demeure au même point
que lorsque la boule de plomb

/fin vlnij/

y etroit porcé, & ainsi les
deux boules sont d'un
même poids. Nous ne
considérons icy que la
pesanteur indépendamment
de la grandeur, de la sorte
de matière, & autres choses
qui s'y rencontrent.
Mais quand je mets B au
lieu d'A & que tout ne
demeure pas comme
auparavant, alors A
& B sont différents. comme
seroient deux poids dont
l'un mettroit la balance
dans l'Equilibre, au lieu
que l'autre la feroit
pencher d'un côté.

§. 18.

Deux Etres A & B sont
Ressemblants, lorsque ce
qui nous les fait reconnaître,
& distinguer, ou ^{bien} par ou
ils sont déterminés dans
leur manière, est semblable
en tous deux. Au
contraire A & B sont des
Etres dissemblants, lorsque
ce qui nous les fait
reconnoître & distinguer
est différent en tous deux.
Ainsi la Ressemblance
est une convenance de
ce, par ou, on doit reconnaître
& distinguer les Etres: et
les Etres se ressemblent,

qui

Untrugffindnis ordet
par gffindnen Dingn

Ägultig

UnÄgultig Dingn

Ägultig mit
Ägultig Dingn

qui sont déterminés de
même manière, se
ressemblent.

§. 19.

Comme il est d'un grand
usage de comprendre
distinctement ce que c'est
que la Ressemblance
il ne sera pas inutile
de l'éclaircir par un
exemple. Supposons
que deux maisons ont
été bâties, qui se ressemblent
en tout. Soitons en
qu'un homme est conduit
dans une de ces maisons
après qu'on lui a bouché
les yeux, afin qu'il
puisse voir l'endroit où
cette maison est située.
Que cet homme après ces
les yeux débouchés, voit
exactement tout ce qu'il
voit dans l'intérieur
de cette maison, & tout
qu'on peut y découvrir.
Qu'après avoir tout noté
cet homme est conduit dans
la même précaution de
l'autre maison, où il ne
pourra pareillement tout ce qu'il
y peut découvrir. Soit
donc, qu'il viendra à
comparer ce qu'il a noté
dans les deux maisons,
trouvera que ce sont deux
semblables, de sorte qu'il

ne pourra pas savoir, s'il
a été dans deux maisons,
ou s'il a été deux fois
dans une seule. Même
quand il sauroit d'ailleurs
qu'il a été dans deux
maisons, il ne pourroit
pourtant pas distinguer,
par ses deux descriptions,
laquelle il aura faite
dans une maison, & quelle
il aura faite dans l'autre.

§. 20.

Ainsi les choses ressemblantes
ne sauroient ^{être} distinguées,
qu'en les rassemblant,
ou bien réellement, ou bien
en pensée moyennant
une troisième chose. p. e.
quand on met à côté l'une
de l'autre deux montres
ressemblantes; ou quand
on se représente deux
maisons ressemblantes dans
de différentes situations:
C'est aussi pourquoy nous
avons posé, que celui qui
doit juger de leur
ressemblance, doit être
conduit de l'une dans
l'autre les yeux bouchés.
Mais quand on rassemble
les choses qui ont de la
ressemblance, on les distingue,
ou bien par leur grandeur,
ou par leur situations. Car

cinque

/ Pas Paul /

bien que la grandeur soit
une différence intérieure
elle ne peut pourtant
être comptée au rang
des choses par lesquelles
on reconnoît & distingue
êtres, par ce qu'elle
peut être en soy comp
que par l'Intellect
mais seulement attrib
desorte qu'elle n'est
que des sens. Car
je dois dire à quelqu'un
la grandeur d'une chose
il faut que je lui don
le rapport qu'elle a
une mesure qui lui
connue.

§. 21.

Puisque les choses
ressemblantes ne peuvent
sans préjudice de leur
ressemblance, rien avoir
entre elles, par ou elles
pourroient être distinguées
que la grandeur; On
peut se servir de ce
pour expliquer la grandeur
Qu'elle est la différence
intérieure des choses
ressemblantes / §. 41. c. 1. 10
c. a. d. par ou des choses
ressemblantes peuvent
différentes entre elles

/ Göttingen /

§. 22.

Quand je puis mettre
B a la place d'A sans
prejudice de la grandeur,
A & B sont égaux l'un
à l'autre. Je dis sans
prejudice de la grandeur,
c. a. d. que quand B a
été mis a la place d'A
c'est la même chose par
rapport a la grandeur,
que si j'avois laissé
A a sa place.

§. 23.

Cette explication est
d'un grand usage dans
la Mathématique, surtout
dans l'Algebre, on em-
ploie toutes les opérations
en mettant égal pour
égal. Il en est de
même de l'explication
que nous avons donnée
[§. 17.] des etres semblables,
& cela se montreroit encore
plus dans toutes les Sciences,
si on avoit aussi déjà
trouvé pour elles un art
de solution.

§. 24.

Quand plusieurs etres
ensemble en font un,
cela s'appelle un Tout.
Mais ces etres qui le

composent

/ Et finit /

6.
composent sont appelle
les parties, par rapp
au tout. p. e. Vingt qu
gros sont ensemble u
ecus, ainsi les gros
sont les parties, l'ecu
est le tout. La tete
les bras, le tronc, & les
jambes, sont ensemble
un corps, ainsi le corp
est le tout, la tete, les
bras, le tronc, & les
jambes, sont les parties.
Dans le premier exem
les parties son semblab
dans le second elles s
differentes entre elle
/ §. 17. / On ne regarde
qu'a la pluralite de
l'unité.

/ Finit /

§. 25.

Come les parties prises
ensemble, sont le tout
il faut aussi que le
tout soit egal a ses
parties prises ensemble
car comment une chose
pourroit elle n'etre p
egale a soy même.
/ §. 22. / On voit par
l'explication du tout
qu'il n'est question
que de parties reelles
qui sont a la fois ensemble.

§. 2

§. 26.

Ce qui est égal à la partie d'un autre, est plus petit. Au contraire, ce dont une partie est tout égale à un autre, tout, est plus grand. p. e. douze Pfennings sont égaux à une partie d'un eus, c. a. d. à un gros /§. 22/ & ainsi on verra qu'un eus. Au contraire, une partie, comme les $\frac{3}{4}$ d'un eus espèce est égale à un eus, ainsi un eus espèce est plus grand qu'un eus.

§. 27.

Donc, puisque chaque partie du tout est égale à une partie du tout, c. a. d. à soy même; il faut que le tout soit plus grand que chacune de ses parties. /§. 26./

§. 28.

On appelle Rien, ce qui n'est point, ni n'est possible. Or comme l'impossible ne sauroit être /§. 12./ ni par conséquent devenir quelque chose; il s'ensuit, qu'un Rien ne sauroit devenir quelque chose

chose

chose, ni de rien devenir
quelque chose. L'avent
en passant, que lorsque
l'existence est donnée
un être possible, donc
rien n'existoit auparavant
réellement, cela est bien
différent de ce que l'on
devenir quelque chose
de rien; puisqu'alors,
n'est pas l'impossible
qui devient quelque chose

§. 29.

Quand A contient
quelque chose en soy,
d'où on peut entendre
pourquoy B est, soit
B soit quelque chose
A ou hors d'A, on appelle
ce qu'on trouve en A
Raison de B; A s'appelle
la Cause, & on dit de
qu'il a sa Cause, ou qu'il
est fondé en A. Mais
la Raison est cela même
par où on peut entendre
pourquoy une chose est
& la Cause est, ce qui
contient la raison d'une
autre chose. Je
vais l'éclaircir par un
exemple: Quand
j'examine comment il est

/ Grund /
/ Ursache /
/ Grund /

arrivé que dans un
jardin tout a cru
promptement, & que je
trouve qu'on doit l'attribuer
à la chaleur de l'air; alors
la chaleur est la Raison
de la promptitude de la
croissance, & l'air, en
tant qu'il est chaud,
en est la Cause; Mais
la prompte croissance
est fondée dans l'air
chaud. On peut aussi
donner le nom de Cause
à la chaleur, & celui
de Raison à cette action
de la chaleur dans les
plantes. De même
quand je veux sortir
parce qu'il fait beau-
temps, la représentation
du beau temps est la
raison de mon vouloir,
& l'âme qui se fait
cette représentation
est la Cause de ce
vouloir: la beauté
du temps est la raison
de ma sortie, & le temps
en tant qu'il est beau,
est la cause de ma
Promenade).

§. 30.

/Zürichhausen/
Juni 19

Une chose qui cont
de quoy faire compo
pourquoy elle existe,
une Raison suffisante
[§. 29.] Ainſy là, ou il
a pas de raison suffi
il n'y a rien d'où on
pût se comprendre, pour
une chose est, ou pour
elle pourroit parven
à l'existence; il faut
qu'elle existe de Rien
Donc ce qui ne peut
pas exister de Rien
doit avoir une Raison
suffisante d'existence
c. a. d. il faut que
chose qui doit exister
soit en elle même
possible, & qu'elle ait
une Cause qui puisse
la faire parvenir à
l'existence, quand on
parle d'êtres qui
n'existent pas nécessairement.

Or puisqu'il est
impossible, que de Rien
il puisse devenir quelque
chose [§. 28.] Il faut
aussy que tout ce qui ex
ait une raison suffisante
pourquoy il existe. c.

Il faut qu'il y ait toujours
quelque chose d'où on peut
comprendre, pourquoi il
a pu exister. (§. 29.) Nous
appellerons cette Proposition
la Proposition de la Raison
suffisante. & nous en
connoissons l'importance
quand nous verrons plus
bas, qu'elle fait distinguer
la vérité d'avec les songes,
& le monde véritable d'avec
le Pays de Cocagne.

§. 31.

Je prouve encore cette
Proposition de la manière
suivante. Je suppose
deux choses A & B qui
sont semblables. Si
une chose peut être, qui,
ni en elle, ni hors d'elle,
ait une Raison suffisante
pourquoy elle est; il
pourra arriver un
changement en A qui
n'arrivera pas en B,
quand on met B à la
place d'A. De cette
façon B n'est pas
semblable à A (§. 17.)
ainsy par la raison même
qu'on a accepté que A
étoit semblable à B, il

s'ensuit

s'ensuit que A n'est
semblable a B si on
n'admet pas la prop
de la Raison suffisante
Or comme il est impos
qu'une chose puisse
fois, etre, & n'etre p
§. 10. / il faut que
Proposition soit certe
Donc, il est vray, que
a la raison suffisante
pourquoy il existe.

§. 32.

Quand on peut dire
plusieurs choses dans
etre, il faut qu'une
d'entre elles contienne
en soy, la raison p
les autres appartenant
a cet etre, & come
ne peut pas a son tour
avoir sa raison dans
autres pourquoy elle
appartient a cet etre
come on le peut compr
par la raison de la
contradiction §. 10. / il
faut donc que cette
chose luy appartienne
necessairement. Car
qui est necessairement
aincy, n'a plus besoin

/ Manuscrit /

/ Fin Point /

d'au

d'autre raison pourquoy
il est ainsi. c. a. d. dans
chaque être il y a une
chose nécessaire, par ou
il est déterminé dans
son espèce, & dans la
quelle est la raison
du reste.

§. 33.

La chose dans laquelle
on trouve la raison du
reste de ce qui appartient
à un être, est appelée,
l'Essence. Il s'ensuit
que celui qui peut
connoître l'essence d'un
être, peut aussi indiquer
la raison de tout ce
qui luy appartient.
Et on connoît l'Essence
d'un être, quand on
connoît par ou il est
déterminé dans son
espèce / §. 32. /

§. 34.

Ce qui contient la raison
du reste, est la première
chose qu'on puisse penser
d'un être. & On ne
pourroit point auparavant
ce qui y est fondé: car
il faut que je comence

par

+ On ne pourroit en dire que
d'un être
Chose avec fondement avant
ce qui contient
que d'avoir compris la chose
un être qui est la première
Chose que l'on peut penser d'un

par cette chose, de laquelle
je puis comprendre, pour
l'autre est. Donc l'Essence
est la premiere chose que
je puis penser d'un Etre.

§. 35.

La premiere chose que
je puis penser d'un Etre, est
sa Possibilité; car il n'est
un Etre, parce qu'il peut
exister; & il peut exister
parce qu'il est possible
[§. 16.] Ainsi l'Essence
d'un Etre est sa Possibilité
& celui qui connoit
comment, & de quelle maniere
un Etre est possible, connoit
l'Essence. Or
on connoit comment une
chose est possible, quand
on connoit, comment elle
est determinée dans
l'espere.

§. 36.

Un Etre est necessaire
quand ce qu'on luy oppose
contient une contradiction.
Or ce qui contient une
contradiction est impossible
[§. 12.] donc ce qui est
opposé a une chose
necessaire, est impossible
& un Etre est necessairement
quand ce qui luy est
opposé

| Notwendig |

opposé est impossible.
De plus, il est évident,
que le nécessaire ne se
peut déterminer que
d'une manière, & par
conséquent ne peut exister
que d'une seule manière.

§. 37.

Adia qu'on puisse mieux
se représenter, ce que
c'est que nécessaire, parce
que cela est très important,
comme il paraitra suffisamment,
je vais l'éclaircir par
quelques exemples. p. e.
Quand je dis; deux fois
deux font quatre; l'
oposition, ou la proposition
contraire est; deux fois
deux ne font pas quatre,
ou bien; deux fois deux
font plus, ou moins, que
quatre. Or comme on
peut prouver que cette
dernière proposition est
impossible; il s'ensuit,
que la Proposition, que
deux fois deux font quatre,
est nécessaire. Toutes
les propositions de l'arithmétique
sont de cette espèce.
De même; quand je dis:
Un triangle a trois angles;

Car

la proposition contraire
est; un triangle n'a pas
trois angles; c. a. d. il
plus ou moins d'angle
Or comme on peut prou
que cette proposition
opposée est impossible
ou qu'elle contredit
l'explication d'un triangle
il s'ensuit; qu'il est
nécessaire qu'un trian
ait trois angles. Les
vérités de la géométrie
sont de cette nature

§. 38.

Ce qui est possible
ne peut pas en me
même temps, être impossible
& ce qui est possible
d'une certaine man
ne peut pas en me
même temps, & de cette même
manière, être impos
§. 10. / cela est donc
nécessairement possible
§. 36. / Or la possibilité
étant en soy une es
sentielle, & l'essence
d'un être consistant
en ce qu'il est possible
d'une certaine man
§. 35. / il s'ensuit, qu
l'essence est nécessai
§. 36. /

§. 39.

Ce qui est nécessaire, est aussi éternel, c. a. d. ne peut avoir ni commencement ni fin. Car il est impossible qu'une chose qui existe nécessairement, n'existe pas /§. 36./; de même si elle avoit un commencement, ou une fin, elle pourroit aussi n'être pas. Mais on ne sauroit retourner cette proposition, car la nécessité a une autre raison que l'éternité /§. 36./.

§. 40.

L'essence des êtres étant nécessairement, /§. 38./ elle est aussi éternelle, c. a. d. on ne peut pas fixer de temps ou un être a commencé d'être possible, & ou il finira d'être possible /§. 35./.

§. 41.

De même ce qui est nécessaire, est inalterable; car s'il pouvoit être altéré, il pourroit aussi n'être pas: ce qui contredit à la nécessité /§. 36./

§. 42.

Ainsi l'essence d'un être étant nécessairement (§. 38.) il est aussi inaltérable. Mais je ne puis penser une altération possible de l'essence d'un être; l'essence de cet être ne reçoit par là aucune altération je suis seulement par la connoissance de cette essence, à la connoissance de l'essence d'un autre être; p. e. l'essence d'un triangle consiste en ce qu'un espace est renfermé par trois côtés. Il est possible qu'au lieu de trois côtés on en prenne quatre & qu'on en renferme un espace: Mais, là l'essence du triangle ne souffre aucune altération. Car qu'on renferme un espace par quatre côtés, on a un carré, & par conséquent un autre être.

§. 43.

L'essence d'un être étant inaltérable,

demeurant plus le même
 être, quand son essence
 a reçu quelque altération
 §. 42. | on comprend, que
 l'essence d'un être ne
 sauroit être communiquée
 à un autre être; c. a. d.
 il n'est pas possible
 qu'un être, outre son
 essence, reçoive encore
 l'essence d'un autre
 être, en demeurant le
 même être. p. e. il
 seroit absurde de
 s'imaginer qu'un carré
 put être en même temps
 un triangle, ou qu'un
 corps put en même
 temps être un esprit.
 Rien plus, puisque tout
 ce qui appartient constamment
 à une chose, & qui est
 distingué de son essence
 doit avoir sa raison
 dans son essence §. 33. |
 on ne peut rien attribuer
 à un être, qui ne soit
 pas fondé dans son
 essence, mais dans celle
 d'un autre être. p. e.
 on ne peut en aucune

façon

façon donner auquel
les attributs d'un être
ni a un corps ceux d'
esprit, ni a la plante
ceux d'un animal;
comme la mémoire.

§. 44.

Ce qui est uniquement
fondé dans l'essence
d'un être, est appelé
attribut. p. e. La vie
est fondée dans l'essence
d'un animal qui a
des yeux, & c'est un
de ses attributs. Mais
les attributs ne peuvent
être séparés de l'être
ils sont inaltérables
aussy bien que l'essence
§. 42. / & conviennent
nécessairement §. 40. /
constamment à l'être.

§. 45.

Quand nous nous
examinons, nous trouvons
que nous avons des notions
de beaucoup de choses
comme hors de nous.
nous les mettons hors
nous, ex ce que nous
reconnaissons qu'elles sont
distinctes de nous:
même nous les séparons

/ Signus factus /

/ Außser uns /

/ Or

/ l'attribuer /

/ nous les mettons hors d'ensemble : / en ce que nous reconnaissons qu'elles sont distinguées entr'elles. Chacun ventira, que dès qu'il suppose plusieurs êtres à la fois, il se les représente séparés; parce qu'il lui est impossible de penser, que deux différents êtres, soient un seul être, (§. 10. 17.) & qu'il lui est aussi impossible de se les représenter l'un dans l'autre.

§. 46.

Comme beaucoup d'êtres qui existent à la fois, & dont l'un n'est pas l'autre, sont représentés comme séparés (§. 45.) il en résulte entr'eux un certain ordre, de façon, que quand je vois un de ces êtres le premier, alors un autre devient le second, un autre le troisième, & ainsi de suite. Et dès que nous nous représentons cet ordre, nous nous

représentons

/ Ordre /

(Raisonnement)

presque-ou
mettent,
un ordre
dans les choses qui
existent à la fois.

représentons l'Espace
ainsi ne considérant
chose que comme nous
reconnaissons; nous
recevoir l'Espace, et
étant l'ordre des choses
existent à la fois. Mais
Desorte qu'il ne peut
avoir d'espace, s'il
a pas des choses qui
remplissent: cependant
l'espace est une chose
différente de ces choses
§. 17. /

§. 47.

De cette même manière
aucune

(Ost) C'est l'espace qui
fait l'ordre, et l'endroit
où une chose se trouve
s'appelle le lieu.

C'est l'espace qui fait l'ordre
entre les choses, et c'est l'endroit
où une chose se trouve
le lieu.

De cette façon chaque
chose reçoit une certaine
manière, dont il est
avec d'autres à la fois.
Desorte qu'aucun des
choses, ne sauroit exister
avec d'autres à la fois.
De cette même manière
Et c'est précisément ce
nous appellons le lieu
d'une chose, c. a. d. le lieu
est la manière dont
une chose existe avec d'autres
à la fois. Nous
ne parlons ici que
ce qui peut se composer
distinctement §. 13. c. 1. /

§. 4

§. 48.

Le seroit encore icy le
 lieu de faire voir ce que
 c'est que la Position d'un
 être envers les autres,
 l'Éloignement de l'un à
 l'autre, la Situation,
 et autres choses semblables.
 Mais je crains que plusieurs,
 et même la plupart, ne
 regardent ces choses comme
 des subtilitez inutiles,
 et que cela ne les détourne
 de la connoissance de ce
 qui suit. D'ailleurs pour
 entendre ce qui suit il
 n'est pas absolument
 nécessaire d'expliquer
 ces choses, et c'est ce qui
 m'a déterminé à les
 réserver pour une autre
 occasion.

§. 49.

Il paroît assez de ce qui
 a été dit du Lieu, que le
 Lieu et l'Espace n'altèrent
 rien dans un Être, puisqu'il
 n'ont

Espe
 devant
 e nous
 nous de
 ce, et Hallung /
 s etre
 fois. Maitr /
 e peut grand /
 s'il

qui
 ce pen
 e cho
 e etre

cha
 cer
 il en
 la f
 des
 et ex
 la fo
 manie
 at ce
 le li
 le b
 dont

e d'a
 nous
 que
 ompo
 13. c. 1. 2

n'ont rien à faire avec
son intérieur. Cependant
le lieu, et l'Espace sont
choses différentes aussi
bien de cet être, que de
et de l'Espace d'un autre
être / §. 17. / mais la dernière
différence ne consiste
dans le nombre et dans
grandeur / §. 18. 20. /

§. 50.

C'est pourquoy il est
possible qu'un être occu-
pe le lieu d'un autre être
car il n'y a aucune raison
ni dans cet être, ni dans
le lieu, pourquoy il ne
soit précisément dans ce lieu.
Et comme rien ne peut
être, qui n'ait sa raison
suffisante pourquoy il
est / §. 30. / il faut qu'il
se puisse trouver ailleurs
ce que nous recherchons
dans la suite.

§. 51.

Tous ces êtres que nous
connoissons

connoissons comme hors
de nous, consistent en,
beaucoup de parties;
car nous trouvons dans
chaque être beaucoup
de choses que nous pouvons
distinguer, et toutes ces
choses prises ensemble
ne font pourtant qu'un
être, parce que les parties
ont de la connexion / §. 24. /
un tel être consistant en
plusieurs parties
distingues, mais se
suivant dans un certain
ordre, et ayant de la
connexion ensemble, nous
l'appellons, un être composé.

§. 52.

Chaque être composé
remplit nécessairement
un Espace, car il consiste
en parties, dont, chacune
est distinguée de l'autre
/ §. 51. / et chaque partie
étant hors de l'autre / §. 45. /
il

11.

8. Frau

1919

свадь

Di

chaque être composé
 ayant en un tout beaucoup
 de parties ensemble, qui
 pourtant toutes sont
 distinguées §. 51. il faut
 qu'il soit étendu, en,
 longueur, largeur, et
 épaisseur, de même
 il est clair aussi, que
 ce qui est étendu en
 longueur, largeur, et
 épaisseur, doit être un
 être composé.

§. 54.

En mettant des Limites
 à cette étendue, il en
 résulte une figure.
 La Figure n'est autre
 chose, que les Limites
 de l'étendue.

Une étendue, ou il n'y a
 pas de figure, continuë
 de tous cotes à l'infini.
 Ainsi rien ne peut avoir
 de figure que ce qui est
 étendu en longueur,
 largeur, et épaisseur.

Or

Or tous les etres compo-
sés ayant une pareille eten-
due / §. 53. / il s'en suit que tous
les etres composés ont
une figure.

§. 55.

Les parties d'un etre compo-
sé n'occupant pas nécessairement
le lieu qu'elles occupent
/ §. 50. / elles peuvent être
divisées, et ainsi un etre
composé peut être divi-
sant, et si longtemps qu'il
est composé d'autres
parties. Diviser
est autre chose que
séparer ce qui est ensemble
en un tout.

§. 56.

De là il est évident qu'une
partie peut être mise dans
le lieu d'une autre, et une
autre dans le lieu de la
première, c. a. d. que
les parties peuvent être
transposées.

§. 57.

/ Égale /

26 gafa.

/ Polyg.

§. 57.

Nous appelons
Mouvement, le changement
de lieu. Et lorsque
nous faisons attention,
à ce qui nous en est
connu, nous trouvons
que dans les etres qui
paroissent hors de nous,
ce mouvement a lieu,
reellement. Un etre
est donc mu, quand il est
avec d'autres, a la fois,
de la même maniere,
que d'autres etres étoient
avec eux a la fois,
auparavant, / §. 47. /

§. 58.

Quand les parties se suivent
dans leur ordre d'une
telle maniere, qu'on ne
puisse pas mettre entre
elles, d'autres parties
dans un autre ordre,
on appelle cela Continuité,
et un etre composé de
cette maniere s'appelle
un etre Continuuel p. e.
quand

composé
elle étoit
que tout
s'en

le compo
saires
occupé
nt et
un et
e divi
s qu
les
ises
que
ensem

nt qu
mise d
e, et
de la
quel
ent et

§. 57.

gaf. in surcu /
Post

Poligeb Ding /

quand sur la surface
d'une glace polie, les
parties luisantes se
suivent de façon, qu'on
ne trouve entières
aucune autre partie
dans un autre ordre, et
qui n'ait point de lustre
ou qui en ait moins.
cette glace a un lustre
continuë, ou, son lustre
continuë. Mais quand
entre ces parties luisantes
il y a d'autres parties
qui ne luisent pas, le
lustre est interrompu.
C'est pourquoy la continuë
disparoît, lors que par le
microscope on aperçoit
encore d'autres parties
distingues, entre des
parties, qui paroissent
se suivre dans un ordre
non interrompu.

§. 59.

Un être composé est

/ Antiqua glauca /
/ grise in riuo /
/ fort

aliqua
grise

possible, parce que certaines parties peuvent être mises ensemble d'une certaine manière / §. 51. / l'Essence d'un être consiste dans la manière dont il est possible / §. 35. / donc l'Essence d'un être composé consiste dans la manière dont il est composé. Et celui qui peut se représenter cette manière, connoît son Essence.

§. 60.

On voit par là que des êtres composés se ressemblent, quand ils sont composés de la même manière de parties ressemblantes / §. 18. / Et on juge de même de la ressemblance des parties, par leur composition.

§. 61.

Un être composé a sa grandeur définie. Car la grandeur n'est autre chose

est / *aliquando* / *gratia* /

chose que la quantité
de parties. Or, chaque
être composé ayant
certaine quantité de
parties, et qui ont été
mises ensemble d'une
certaine manière / §. 51.
il s'en suit, qu'il a reçu
par là une grandeur
certaine ou définie.

§. 62.

Tout ce qui a sa grandeur
définie, peut être mesuré.
Car on peut prendre
de ces êtres, pour en faire
ce qu'on appelle commune
mesure, et examiner
ensuite le rapport qu'ils
ont d'autres êtres de
même espèce, c. a. d.
combien de fois la
grandeur de la mesure
se trouvera dans la
grandeur des autres êtres.
p. e. Une pièce de drap
a sa longueur définie.
Quand on prend une
partie

partie de cette longueur pour en faire, ce qu'on appelle une aulne, et qu'on examine combien de fois la piece de drap contient la longueur de cette aulne; on mesure ce drap, ce qui fait voir que la mesure et la chose mesurée doivent être d'une espèce semblable. comme au drap il y a la longueur qu'on mesure, et l'aulne est ausfy une longueur.

§. 63.

Comme en considerant la grandeur, on regarde uniquement a la quantité des parties / §. 61. / par lesquelles un être composé remplit son espace / §. 52. /, on se représente, en considerant la grandeur, comme si ces parties étoient, dans cet espace continuelles, / §. 58. /, et semblables / §. 17. /.

§. 64.

§. 64.

Les Etres composés peuvent
exister, et cesser. L'essence
consiste uniquement
dans la composition de
leur parties / §. 59. /
ces parties n'occupant
nécessairement leur place
/ §. 50. /; il est possible, que
quelques unes peuvent
se joindre d'une manière
dont elles n'étoient pas
auparavant ensemble, et
de cette façon un être
composé vient à exister
/ §. 51. / Par la même raison
il est aussi possible, que
quelques unes, qui sont
ensemble d'une certaine
manière, viennent à se
détacher de cet ordre, et c'est ainsi
qu'un être composé vient
à cesser / §. 51. /

§. 65.

Un être composé peut
devenir et plus grand
et plus petit. Car les
parties n'occupant pas
nécessairement

nécessairement leur place
 §. 50. / elles peuvent et
 augmenter et diminuer
 en nombre. Or la
 grandeur consistant dans
 la quantité des parties
 §. 61. / un être composé
 devient par là ou plus
 grand ou plus petit.

Celui qui acquiert plus de
 parties, devient plus grand:
 celui qui ^{en} perd quelques unes,
 devient plus petit §. 26. /

§. 66.

Cela peut arriver sans que
 l'essence d'un être en soit
 altérée. Car la grandeur
 n'excluant pas la ressemblance
 §. 21. / les parties d'un être
 composé peuvent être
 agrandies sans que leur
 ressemblance soit altérée.
 Et comme leur grandeur
 n'empêche pas, qu'elles
 ne demeurent composées
 dans le même ordre qu'
 auparavant,

auparavant, un être
composé demeure ressemblant
à soy même, après son
agrandissement / §. 60. /
manière de sa composition
est la même, et par
conséquent son essence
demeure inaltérée / §. 59. /
On comprend de la même
manière, qu'un être composé
peut devenir plus petit,
sans que son essence
en soit altérée.

§. 64.

Il est essentiel de remarquer
ici, que dans le jugement
qu'on fait de la composition,
on ne va que jusqu'à ce qu'il
vienne à des parties, qui
dans le présent cas, ne sont
à considérer, que comme
continuelles. p. e. en
jugant de la composition
d'une montre, on ne va
pas plus loin, dès qu'on
vient à la matière dont
les.

/ Cap. xii. in nouum, /
Portugali

les roues, et autres parties
sont composées. Car
il n'est pas besoin icy
d'examiner la composition
des parties dans cette
matiere. puis qu'elle
n'a été choisie pour aucune
autre raison que parce
que ses parties sont
continuelles.

§. 68.

La figure d'un être composé
peut être altérée, en ce
qu'il perd, et acquiert des
parties. Car si les parties
nouvelles ne sont arrangées
tout au tour, ou ôtées, d'une
maniere ressemblante,
l'étendue acquiert d'autres
limites, et dès là la figure
est altérée (§. 54.). Mais
on peut aisément juger,
si les parties ont été
mises, ou ôtées, tout autour
d'une maniere ressemblante,
ou non. Car si dans
l'intérieur de la
circonférence

circonférence on prend
 un point, que de là on
 tire des lignes droites
 vers d'autres points dans
 la circonférence. il faut
 que les points de la nouvelle
 circonférence qui sont en
 situation du même côté
 de ceux d'auparavant,
 soient aussi dans un
 éloignement proportionnel
 du point du centre; par
 exemple si un point de la nouvelle
 circonférence est deux ou
 trois fois plus éloigné
 qu'auparavant du point
 du centre, il faut que
 tous les autres points de
 la nouvelle circonférence
 soit deux ou trois fois
 plus éloignés qu'auparavant
 du centre.

§. 69.

La figure d'un être composé
 peut aussi être altérée
 par le seul changement
 de l'ordre

de l'ordre dans les parties.
Car par là son étendue
reçoit d'autres limites,
et ainsi il existe une
autre figure / §. 54. /, comme
lors qu'on presse un
morceau de cire dans une
forme.

§. 70.

Quand la figure est altérée
dans les parties qu'on ne
considère dans la composition
que comme continues, par
là l'essence n'est point
altérée, comme cela se voit
évidemment plus haut / §. 67. /.

§. 71.

Ce qui fait voir encore, que
l'essence d'un être composé
n'est point altérée, lors
qu'il arrive un perpétuel
changement de lieu, dans
les parties qu'on ne considère
dans la composition que
comme étant continues.
c. a. d. quand il existe un
mouvement intérieur,
et que ce mouvement
continue

continue / §. 57. / Donc on
comprend de plus, que
l'essence demeure inalterée
quand ce mouvement
interieur vient a ces se

§. 72.

Il ne peut arriver d'autre
changement dans un être
composé, que par rapport
a la grandeur, la figure,
la position des parties,
le mouvement interieur
et le lieu de tout l'être.
Car un être qui est
composé n'a que ses
parties, dont la quantité
fait la grandeur / §. 61. /
mais les limites font la
figure / §. 54. / et l'ordre
des parties fait l'espace
et l'étendue / §. 64. 53. /
Et chaque partie, aussi
bien que tout l'être, a
sa place particulière
/ §. 47. / Lors donc qu'il
doit arriver un
changement, il faut
ou que la grandeur,
ou

ou la figure, ou le lieu
des parties, ou le lieu
du tout, soit changé:
Et la possibilité de tels
changements, a été prouvée
cy dessus / §. 65. 68. 57. /

§. 73.

Comme la grandeur, la
figure, l'extention ou
remplissement de l'espace,
et la possibilité d'un
mouvement intérieur,
ont lieu dans un Etre
composé, par la raison,
qu'il consiste en beaucoup
de parties / §. 61. 54. 52. / il
faut que ces choses
soient fondées dans son
essence / §. 29. 59. / et que
par conséquent ce
soient attributs des
êtres composés. / §. 44. /

§. 74.

Un être composé tire
son Essence de la
composition des
parties

parties / §. 59. / Or, tout
ce qui peut luy convenir
étant fondé dans son
essence / §. 33. / la raison
de ses changements est
fondée en beaucoup
de choses.

§. 75.

Comme on appelle
être composé, ce qui
a des parties, on appelle
au contraire un être
simple, ce qui n'a point
de parties. Il s'agit
donc d'examiner, ce
que c'est que des êtres
simples, et comment
ils sont distingués
des êtres composés.

(in Aristote)

(in philosophia Divina)

§. 46.

Qu'il y a des Etres composez,
il y a ausly des Etres simples.
Car s'il n'y avoit pas d'etres
simples, il faudroit que
toutes les parties les plus
petites qu'on puisse
imaginer, même les
inimaginables petites
parties, consistassent
en d'autres parties.

Et comme on ne pourroit
indiquer aucune raison,
d'où viendroient a la fin
les Etres composez, ausly
peu qu'on pourroit
comprendre d'où existeroit
un nombre compose, s'il
ne devoit point contenir
en soy des unitez. Et
rien ne pouvant pourtant
exister sans une raison
suffisante / §. 30. /; il faut
a la fin concéder des etres
simples, par les quels
les etres composez ont
existe. Quand on connoit
bien la Proposition de la
raison,

raison suffisante, on
comprend qu'on ne
l'obtient, que lors qu'on
est venu a la fin des
questions, et qu'on ne
reçoit plus la même
réponse, comme il arrive
quand on conçoit des
parties a l'infini.

§. 77.

On comprend de plus par
la Proposition de la raison
suffisante, qu'on ne peut
rien avoir de composé, de
des etres simples, ou es-
say indivisibles. Car
si tout estoit composé de
parties, il faudroit concevoir
des etres qui eussent une
figure et une grandeur,
sans qu'il y eût une raison
pourquoy cette figure
cette grandeur leur conviendrait.
Et c'est ce que font ordinairement
ceux qui perdant de vue
la Proposition de la raison
suffisante, reçoivent
comme

comme possible, ce qui
 par son essence est
 incompréhensible.
 Car tant qu'une chose
 a une raison pourquoi
 elle est, on peut connoître
 comment elle peut être,
 c'est à dire, on peut la
 comprendre, et l'expliquer
 intelligiblement, lorsqu'on
 la dit à d'autres. Mais
 dès qu'on suppose une
 chose qui n'a point de
 raison, il est clair, par
 ce qui vient d'être dit, qu'
 elle est en elle même,
 incompréhensible et qu'
 elle ne sauroit être
 expliquée intelligiblement.
 On a coutume d'appeller
 Atomistes, ceux qui dans
 la Matière reçoivent des
 petites parties, dont la
 figure et la grandeur
 n'ont pas une raison
 suffisante, et qui sont
 simplement reçues comme
 nécessaires, et invariables.

§. 78.

Il est vray qu'on pourroit
dire que cy-dessus / §. 32.
nous avons receu nous même
que ce qui est necessaire
n'a plus besoin d'autre
raison, pourquoy il est
et qu'ainsy nous avons
concedé, que la necessite
est une raison suffisante
pourquoy une chose est
telle ou telle maniere
Qu'ainsy il n'y a qu'à
poser qu'il est des ests
qui ont des parties ne-
cessairement indivisibles
que de là elles ont
necessairement leur
figure et leur grandeur
et qu'ainsy toute l'o-
difficulte seroit levée.

§. 79.

Mais celui qui voudroit
faire cette objection,
feroit voir, qu'il ne
comprend pas la proposition
de la raison suffisante
parce que sans cela il
reconnoitroit, qu'on ne
sçait

16.
44

ne sauroit même recevoir
une necessité sans une
raison suffisante. Car
une chose est necessaire,
quand ce qui luy est opposé
contient une contradiction
[§. 36.] avant donc que
j'aye prouvé que ce qui
est opposé a une chose
contient une contradiction;
je reçois la necessité
sans une raison suffisante.
Celuy qui veut donc soutenir,
que des etres composés
de parties, sont necessairement
indivisibles et que dès là
ils ont necessairement
une certaine figure et
grandeur, il faut qu'il
commence par prouver
qu'il y auroit de là
contradiction, si ces etres
estoyent composés d'etres
simples. Mais il
paroitra bien tôt clairement,
que cela n'est pas, lorsque
je feray voir comment
des

des etres composés peuvent
exister d'etres simples.

§. 80.

D'autres s'imaginent
peut etre que la volonté
et la toute puissance
Dieu est une raison
suffisante pourquoy quelques
etres sont indivisibles, et
ont leur figure et grandeur
Mais outre qu'il paroît
dans son lieu, qu'on ne
peut pas dans de pareils
cas, sans renoncer a la
proposition d'une raison
suffisante, alleguer la
volonté et la toute
puissance de Dieu, puis
qu'il faut ausy pouvoir
expliquer intelligiblement
pourquoy Dieu peut vouloir
ou faire une chose, on
deja fait voir plus haut
que rien ne peut parvenir
a l'existence qui ne soit
possible [§. 14.] Or la possibilité
étant l'essence des Etres

[§. 35.]

42
§.35. / et cela étant nécessaire
§.38. / on comprend ausfy
de là, que ni par le vouloir,
ni par la puissance une
chose peut être rendue
possible. Ce qui en
soy est possible, n'a pas
besoin d'être rendu possible
par la volonté ou par la
puissance de quelqu'un,
quoy que ce qui est possible
puisse parvenir à l'existence,
par une volonté, et par
une puissance.

§.81.

Il est donc constant qu'il
faut qu'il y aient des
êtres simples, par l'assemblage
desquels, les parties des
autres êtres existent.

Or comme ces êtres simples
n'ont point de parties §.75. /
qu'ainsy ils ne sont plus
composés d'autres êtres
§.51. / et la grandeur, la
figure, le remplissement
de l'espace, et le mouvement
interieur,

17/
interieur, etant des attributs
d'etres composes / §. 73. /
s'ensuit que les etres simples
ne peuvent avoir ni figure
ni grandeur, qu'ils ne
peuvent remplir d'espace
et qu'il ne se peut point
rencontrer en eux de
mouvement interieur
/ §. 43. 44. /
§. 82.

De cette façon les etres
simples sont tout differens
des etres composes / §. 17. /
et tous les etres dont nous
avons connoissance con-
sistent de nous, etant des etres
composes / §. 51. / rien de ce
que nous remarquons
en eux, ne peut etre attribue
aux etres simples / §. 81. /
§. 83.

Il est bien vray, que nous
remarquons l'etre simple
en même tems, que nous
nous representons l'etre
compose, / §. 76. / Mais par
l'experience

17/
l'experience que nous
fournissent les Microscopes
on montre clairement,
que les etres composes, sans
parler des etres simples,
se confondent si fort, que
nous ne pouvons plus les
distinguer. Et quand
j'expliqueray plus bas la
difference de nos conceptions,
on comprendra ausy,
pourquoy il n'est pas
possible, que nous puissions
distinguer le simple dans
le compose. Il en est
de même que des grands
nombres: quoy que nous
puissions nous les représenter,
il n'est pourtant pas
possible de se représenter
toutes les unitez dont ils
sont composes, nous n'en
avons qu'une connoissance
^{obscure} indistincte / §. 23. c. 1. log /.

§. 84.

Comme je viens d'alléguer
l'experience que fournissent
les microscopes, il ne sera
pas

pas inutile d'en donner
quelques exemples.

J. fr. griendel d'ach écrit
dans sa Micrographie
neuve pag. 58. que par son
microscope il avoit vu de
la grandeur d'un quart
de pouce la pointe d'une
petite epingle tres pointue
et qu'à peine on pouvoit
distinguer des yeux, que
la partie inferieure de
cette epingle luy avoit
paru de la grosseur de
deux pouces. que le haut
de la pointe, quelque
subtile qu'elle parut
aux yeux, étoit pourtant
inégal, plain de rayes
de cavitez, de trous et
d'inégalitez, et qu'on
pouvoit voir les coups
de lime tres distinctement.
L'anglois Robert Hock
dans sa Micrographie
observ: 1. fr. assure la même
chose; et le premier ajoute
qu'un garçon orfèvre
avoit

avoit gravé distinctement
 une cavallerie sur la pointe
 d'une épingle. Pour
 rendre ce fait plus croyable
 il en a luy même fait une
 épreuve et desiné, par un
 microscope, sur un morceau
 de papier de la grandeur
 d'un pfenning, une compagnie
 entière d'infanterie, qui
 étoit très distincte par le
 verre, et qui ne paroissoit
 à l'œil que comme des
 petits points noirs. Mais
 il est bon de remarquer
 que celui qui veut peindre
 ou desiner d'une manière
 si subtile, doit se servir d'un
 microscope en travaillant.
 car alors c'est la même chose
 que s'il avoit un grand espace
 devant luy, puis qu'il peut
 dans le petit distinguer
 autant de parties, qu'il le
 pourroit à l'œil dans le
 grand. Cela fait voir,
 que dans un espace, que
 nous ne sçaurions
 distinguer

181

distinguer des yeux, il
peut y avoir beaucoup
d'êtres composés, et
distingués entre eux.

§. 85.

Cela paroît encore plus
évidement, quand nous
considérons que dans un
espace d'une petitesse
indivisible, il se trouve de
animaux composés de
beaucoup de membres.
p.e. Le savant Jésuite
françois Testins de Lami
raporte dans son *Magisterium*
Natura et artis Tom. 1. f. 1.
qu'à travers un Microscop
qui aggrandissoit de vingt
sept millions de fois, il avoit
considéré plus d'une fois
un petit animal, qui
n'avoit pas, par le vert
para plus grand qu'un
grain d'orge, et qui avoit
eu vingt jusqu'à vingt
quatre pieds. Ainsi
dans un espace, qui fait
la vingt sept millionième

partie

partie d'un grain d'orge,
 il peut y avoir un animal
 a vingt quatre pieds. De
 même il rapporte que
 Eustrachius Divinus, qui a
 surpassé tous les autres
 de son temps dans l'art de
 faire des Microscopes, a
 decouvert par un tel verre
 qui augmentoit un corps
 de 294207. fois, un
 vermisseau a plusieurs
 jambes, qui dans cet
 augmentation n'a pas
 paru plus grand que le
 plus petit grain de sable.
 Ainsi dans l'espace du
 plus petit grain de sable,
 il peut y avoir deux
 cent quatre vingt quatre
 mille deux cent sept
 animaux a plusieurs
 jambes. Qui pourroit
 donc se flatter de
 distinguer les etres
 simples par des
 microscopes,

microscopes, ou par
ses propres yeux ?

On trouve encore plusieurs
autres expériences de
cette sorte dans les lettres
de Leuwenhoek.

§. 86.

Il ne reste donc aucune
esperance que par
l'attention seule aux
êtres composés, nous
puissions apprendre
à distinguer en eux
les êtres simples.

Ainsi il est nécessaire
d'en faire la recherche
par la reflexion.

Or comme nous ne
savons encore rien
des êtres simples, si non
qu'ils n'ont point de
parties / §. 75/, et que
les parties des êtres
composés existent
à la fin des êtres simples
/ §. 76/ et suiv. ; il faut
mettre

mettre en consideration
ces deux circonstances
et y appliquer nos
reflexions.

§. 84.

Un être simple ne peut
pas exister d'un être
composé. car ce qui
doit exister d'un être
composé, doit exister,
ou par une separation
de ses parties, ou par
une nouvelle composition
des parties separees.
Car l'essence d'un être
composé consiste dans
la maniere de la
composition de ses
parties / §. 59. / or
comme tout ce qui peut
être pensé d'un être,
doit avoir sa raison
dans son essence / §. 33. /
et que de là on comprend
pourquoy il peut exister
/ §. 29. /; il faut ainsy,
que

que tout ce qui peut
provenir d'un être
composé, puisse
s'expliquer par la
composition de ses parties

/§. 77/. au second cas,
il est clair qu'il faut
que se soit un être composé

/§. 58/. au premier cas,
il en résulte, ou un
composé, ou un simple

/§. 51. 75/. Le composé
peut être quelque chose
de nouveau /§. 59. 54./

parce que les parties
sont à présent ensemble
d'une autre manière

qu'auparavant, ou qu'
moins leur étendue
reçu d'autres limites

qu'elle n'avoit auparavant
Le simple n'est rien
de nouveau. car il a

été présent auparavant
dans le composé, et ne
peut pas, pas conséquen

commencer

commencées seulement
apresent à exister / §. 10. /

§. 88.

Un être simple ne peut
pas provenir d'un autre
être simple. car un
être simple est indivisible
/ §. 75. / et par conséquent
ne peut rien donner du
sien. Or s'il ne peut
rien donner du sien, il
ne peut rien provenir
de lui, qui ait quelque
chose: car il faudrait
alors qu'il existât quelque
chose de rien, ce qui ne
se peut / §. 28. / Et quand
on voudrait supposer
que cela put être, cette
chose proviendrait de
rien, et non d'un être
simple.

§. 89.

Ainsi un être simple
est, ou sans commencement,
et il seroit alors impossible
qu'il

qu'il n'existât pas / §. 36.
ou il faut que n'ayant
pas existé auparavant
il ait comencé tout d'un
coup à exister, parce
que dans un être simple
qui n'a aucune partie
/ §. 75. / et qui dès là ne
consiste pas en plusieurs
choses distinguées / §. 24. /
il ne peut rien provenir
par succession, ou un
après l'autre. Mais
comme une chose ne peut
pas exister de rien / §. 26.
il faut qu'il y ait un
être, par le quel une
chose qui n'existoit
pas auparavant, puisse
venir à exister tout d'un
coup / §. 30. / Nous verrons
plus bas que cet être
c'est Dieu.

§. 90.

Quand un être existe à la fois tout d'un coup, on ne trouve pas dans la manière dont il existe, plusieurs choses qui se laissent distinguer: car lorsque cela se trouve, un être a existé par succession: peu à peu, c'est à dire, il a précédé quelque chose, et une chose a suivi qui a la raison de son existence dans ce qui a précédé (§. 30.) et ainsi de suite, jusqu'à ce que cet être qui existe peu à peu, se trouve existant. C'est ce qu'on aperçoit dans tous les êtres corporels qui existent dans la nature et dans l'art. p. e. Dans cet écrit une lettre vient à paraître après l'autre, et une partie de chaque lettre après une autre partie de cette lettre. Or comme nous ne comprenons une chose que quand nous y en pouvons distinguer plusieurs

plusieurs autres, dont
l'une est fondée dans l'autre
/§. 77./ il s'ensuit qu'un être
simple, qui existe tout d'un
coup et à la fois, s'il n'est
pas nécessairement /§. 89./
ne peut pas exister d'une
manière compréhensible.

§. 91.

Ce qui n'est pas
compréhensible, ne sauroit
être expliqué intelligible-
ment /§. 77./ Ainsi, on ne
peut pas expliquer
intelligiblement, comment
un être simple peut
exister /§. 90./

§. 92.

Mais des êtres composés
peuvent exister peu à peu,
et comme par successions.
Car des êtres composés
existent quand certaines
parties s'assemblent dans
un certain ordre /§. 59./ Or
comme ces parties ne sont
pas nécessairement ensemble
dans cet ordre /§. 50./ elles
peuvent

peuvent survenir l'une
après l'autre, et de cette
manière elles peuvent exister
peu à peu. Si chacune
d'elles étoit nécessairement
dans le lieu qu'elle occupe,
elles seroient toutes
nécessairement ensemble
dans leur ordre; il s'ensuivroit
que là où seroit une partie
il faudroit que toutes les
autres y fussent ensemble
à la fois: ce qui contredit
même à l'expérience.

§. 93.

Comme dans la manière
dont existent ces parties
on peut distinguer plusieurs
choses dont l'une est fondée
dans l'autre / §. 29. 30. /
il est compréhensible
comment des êtres
composés peuvent
exister / §. 78. / c'est
pourquoy on peut
l'expliquer intelligiblement
/ §. cit. /

§. 94.

En même Têms que nous
connoissons qu'un être
peut exister peu à peu, et
que nous remarquons que
nos pensées se suivent,
nous avons l'idée du Têms
/ §. 7. c. 1. log. / le qui fait
voir, que quand nous ne
nous représentons le Têms,
que comme nous le sentons,
il n'est autre chose que
l'ordre des choses qui se
suivent, de sorte que quand
on ^{en} prend une pour la
première, une autre devient
la seconde, une autre la
troisième, et ainsi de suite.

§. 95.

Ainsi ce que l'Espace est,
dans les êtres qui sont à
la fois ensemble, le Têms
l'est dans les êtres qui
sont un après l'autre, ou
qui se suivent / §. 46. 94. /

§. 96.

Comme nous concevons
le Têms moyennant les
changements qui arrivent

Dans

21./

dans nos pensées, ou dans
les êtres que nous nous
représentons / §. 94. / nous
pouvons distinguer et connoître
tous les tems, dans les quels
un changement arrive, que
nous pouvons distinguer
en quelque manière.
Et ces tems que nous pouvons
distinguer de cette manière
sont des parties réelles
du Temps.

§. 95.

De même, comme nous
concevons l'Espace par
les êtres que nous nous
représentons à la fois,
comme distingués entre
eux / §. 96. / nous pouvons
distinguer et connoître,
chaque espace, où il se
rencontre un être que nous
connoissons et que nous pouvons
en quelque manière distinguer
d'autres êtres. Et cet Espace que
nous connoissons de cette manière
est une partie réelle du grand
Espace de l'univers.

§. 98.

Il est aisé de juger par
qui vient d'être dit du tems
/§. 94./ qu'il ne cause aucun
changement dans un être
en ce qu'il n'a rien à faire
avec son intérieur, cependant
il est distingué et de cet
être, et d'un autre tems.
/§. 17./ quoy qu'il ne le soit
d'un autre tems que par
rapport au nombre /§. 18. 2.

§. 99.

Tout ce qui arrive peu
peu, arrive dans le tems
car comme alors on peut
distinguer plusieurs choses
dont l'une précède, et l'autre
suit /§. 90./ ^{on} ~~est~~ a un tems
/§. 94./

§. 100.

Ainsi, des êtres composés
pouvant exister peu à peu ^{à l'infini}
/§. 92./ peuvent exister
dans un tems, i. e. d. pendant
qu'ils existent, ou parviennent
à la réalité, il se passe un
certain tems.

§. 101.

§ 101.

Mais il ne se peut pas sen
 aucun tēms pendant qu'un
 être simple existe, quand on
 reçoit, qu'il doit exister ou
 parvenir a la realité, de
 possible qu'il étoit seulement
 auparavant. Car nous ne
 sommes pas encore en état
 icy de prouver qu'ils
 viennent a exister, et qu'ils
 ne sont pas necessairement.
 Mais puis qu'ils doivent
 exister, il faut qu'ils
 existent tout d'un coup,
 § 89. / on ne peut rien
 distinguer icy, qui se soit
 suivi pendant qu'ils
 existerent / § 90. / et ainſy
 on n'a icy aucun tēms
 § 91. / Il est évident
 par là en general, que rien,
 de ce qui arrive tout d'un
 coup, n'arrive dans un
 tēms, c. a. d. il ne se passe
 aucun tēms pendant que
 cela arrive. La
 preuve est generale,
 quoy

aussi simple /

quoy qu'elle ne soit appliquée
qu'à un cas particulier.

§. 102.

Si un être simple qui a
existé tout d'un coup, devoit
cesser, il faudroit qu'il fût
anéanti. Car puis qu'il
n'a point de parties / §. 75.
et qu'ainsy son essence
ne consiste pas dans sa
composition / §. 59. / il ne
peut être chargé par une
separation, ou transposition
son existence ne peut plus
cesser de la même manière
que dans les êtres composés
/ §. 64. / mais ce qui ne
peut cesser ni par une
separation, ni par une
transposition intérieure
doit être anéanti, s'il
doit cesser.

§. 103.

On dira peut être, qu'un
être simple pourroit cesser
par une transformation
en ce que ce luy proviendrait
un être

/ Herausdruyung /

un être qui aurait une
 autre essence que lui.
 On ne peut nier que cela
 ne puisse avoir quelque
 apparence pour ceux qui
 acceptent des paroles sans
 explication. D'autant plus
 qu'on croit remarquer
 semblables chose dans
 les êtres composés, come
 quand un arbre provient
 d'une feuille: mais quand
 nous considérons les
 circonstances que cette
 transformation devoit
 avoir, nous trouvons qu'elle
 ne dit autre chose, sinon,
 qu'un être simple est tout
 d'un coup anéanti, et qu'un
 autre être simple existe
 tout d'un coup a sa place.
 La preuve en est aisée.
 car, ou la raison de cette
 transformation est dans
 l'essence de l'être qui est
 transformé ou elle n'y est
 pas. Si elle y a sa
 raison,

Explication /

/ Bayle /

raison, ce n'est donc
qu'un changement de
son état, puis qu'on doit
regarder comme une de ses
propriétés, que ce changement
a pu arriver / §. 49. / et
pour cela l'être ne cesse pas.
Mais si la raison de cette
transformation n'est pas
dans l'essence de l'être
transformé, elle ne résulte
donc pas de son essence.
Or l'essence d'un être
étant en soy invariable
/ §. 42. /; rien ne la peut
transformer dans une
autre essence. Il
résulte, que si un être
simple doit cesser, et qu'à
sa place il doit en venir
un autre qui n'étoit pas
auparavant, il faudroit
que le premier fut anéanti
et qu'à sa place l'autre
fut produit de rien.
ceij on confirme ce que
nous avons soutenu

auparavant

auparavant, c. a. d. qu'un
etre simple ne sauroit
cesser, qu'aneanti.

§. 104.

Quand un etre se change,
la raison de ce changement
se trouve, ou dans luy, ou
hors de luy. Un des deux
est necessaire, / §. 30. / Un
changement dont la raison
se trouve dans l'etre change,
on l'appelle un acte, ou
une action: au contraire,
un changement dont la
raison se trouve dans un
autre etre, que dans celui
qui est change, on l'appelle
une passion. p. e. pendant
que j'ecris apresent il
arrive un changement
en moy. Car on remarque
apresent quelque chose
de moy, qui n'estoit pas
auparavant. Mais quand
je veux comprendre, comment
et pourquoy arrive ce qu'on
remarque apresent de moy,

c. a. d.

one
et de
r doit
e de se
change
je
se pas
e cette
et pas
e et se
result
ence
re
riable
pour
un
H
et
et q
venit
doit
droit
eant
autre
n.
ce qu
enn
ontrava

Gal. 2. 20.

Gal. 2. 20.

Gal. 2. 20.

1)

c. a. d. que j'écris; il faut
 que j'en cherche la raison
 en moy. Et dès là j'appelle
 une action ce que je fais
 c. a. d. que j'écris, et je dis
 que je fais quelque chose
 quand j'écris. Au contraire
 quand je comprime une
 éponge, il arrive un
 changement dans l'éponge.
 Mais on doit chercher en
 moy la raison de ce
 changement, et non, dans
 l'éponge, car c'est moy qui
 la comprime; si je ne la
 comprimois pas, ce
 changement n'arriveroit
 pas dans l'éponge....
 Ainsey je mets ce changement
 au rang de Passions. Et
 je dis, que cette éponge
 souffre quelque chose
 quand elle est comprimée.
 Au lieu qu'il est clair
 par ce qui précède, que
 je fais quelque chose
 quand je comprime l'éponge.

§. 108.

Cependant quoy que les
 changements mises au
 rang des Passions, ayent
 leur raison hors des etres,
 dans lesquels ils arrivent,
 il faut pourtant qu'en
 même tems, il y ait une
 raison dans ces etres,
 pourquoy ils peuvent
 estre sujets a de tels
 changements par l'action
 d'un autre etre. p. e. il
 faut qu'il se trouve quelque
 chose dans l'éponge, par
 ou on puisse comprendre,
 pourquoy elle se laisse
 comprimer. i. a. d. puisque
 tout a sa raison suffisante
 pourquoy il est / §. 30. / il
 faut ausy qu'il y en ait
 une, pourquoy un etre se
 laisse changer de cette
 maniere par un autre
 etre, et pourquoy un
 changement a lieu dans
 un etre, et non dans un
 autre.

autre. p. e. pourquoi
l'éponge se laisse comprimer
et que la pierre ne se
laisse pas comprimer.
Il faut donc que cet être
soit propre à certain
changement: ce qu'on
a coutume d'appeler
Disposition Naturelle.
Il faudra voir dans les
particuliers en quel
consiste cette Disposition.

§. 106.

Les êtres simples existent
réellement / §. 76. / et ne
peuvent cesser par eux
mêmes / §. 102. / ainsi il faut
qu'il se trouve en eux quelque
chose de continu. C'est
ce qui est continu en eux, à des
limites, ou il n'en a point.
Or comme il est en soi
indivisible / §. 75. / il ne
peut résulter autre chose
par ces limites, qu'un degré
mesuré, qu'on se représente
comme

/ aufgelegt /

/ Naturliche
Gefüge /

/ Fortdauernd /

/ abgemessen
Grad /

composé d'autres moindres
 degrez, comme si c'étoit des
 parties, moyenant quoy,
 on Luy attribue une
 grandeur / §. 61. /. De
 même que dans la Mathéma-
 tique on represente les
 degrez par des lignes,
 et plans, quand on veut
 les marquer exactement.
 La vitesse du mouvement
 en fournit un exemple.
 Elle est en soy indivisible,
 et la même dans toutes
 les parties du corps qui
 est mu: Cependant
 comme elle peut augmenter,
 et diminuer, elle a un
 certain degre, et de
 moindres degrez sont
 confiderez comme ses
 parties, / §. 24. /. Et
 comme ce degre peut
 exister quand un autre
 moindre degre est pris
 plusieurs fois, on peut
 le

le mesurer / §. 62. / et c'est
alors un degré mesuré.
Mais si ce qui se trouve
continuel dans un être
simple, est sans limites,
il faut qu'il ait absolument
le plus haut degré; avec
laquelle les degrés mesurés
ne sauroient point du
tout être comparés.

§. 107.

Tous les changements
^{qui peuvent}
arriver dans un être, sont
des variations des Limites.
Car nous ne trouvons dans
un être, que son Essence
et la limitation de ce qui
a de continuel dans son
essence. L'essence est
~~est~~ en soy invariable.
/ §. 42. / ainsi il ne reste rien
qui puisse être changé,
les limites de ce qui est
continuel dans un être.
Il s'ensuit qu'il n'arrive
autre chose dans un
être que de changer ses limites.

/ abstrahere plures /

/ per se habere /

changement, sinon, que
 ce qui étoit limité d'une
 certaine manière, reçoit
 d'autres limites. Je vais
 éclaircir ceci par un
 exemple d'un être composé.
 L'extension de la cire en,
 longueur, largeur, et
 épaisseur, obtient ses
 limites par la figure qu'on
 lui donne (V. 54.), mais
 suivant que je varie ces
 limites, la figure de la
 cire se change. La première
 figure cesse, et la nouvelle
 existe, sans qu'il y ait
 rien d'ajouté, ni d'ôté, de
 la matière, sans qu'aucune
 chose différente de cette
 matière y soit ajoutée ou
 ôtée. D'où il s'ensuit
 aussi, que dans les
 changements des êtres,
 rien n'est anéanti, ni
 rien n'est reproduit de
 nouveau. Car les limites
 d'un être ne subsistent
 pas par elle mêmes, mais
 par ce continué qui est
 limité

2
|Uu...|

limite dans un etre:
lors donc que cela resti
en entier come la matiere
de la cire dans notre exemple
il n'y a rien d'aneanti,
quoy qu'il soit venu d'autre
limites a la place des
premierres, c'est a dire, une
autre figure de la cire
a la place de la premiere

Quod
An
Diu

§. 108.

Il faut donc que tous les
changements qui peuvent
arriver dans un etre
simple, ne soient autre
chose qu'une variation
des degrez / §. 106. / lependant
comme rien ne peut arriver
sans une raison suffisante
/ §. 30. / il faut qu'une variation
soit fondee dans l'autre
i. e. d. la suivante dans
la precedente.

§. 109.

Mais ce qui n'a pas de
limites, ne peut etre sujet
a aucun changement,
puisque rien ne se laisse
changer que les limites / §. 108.

a in

ainsy un etre illimité est
 tout d'un coup, tout ce qu'il
 peut etre. Au lieu que les
 etres limités, sont peu à
 peu, ce qu'ils peuvent etre,
 a cause de leur changements
 aux quelles ils sont sujets.
 Desorte que nous avons par
 là une idée distincte d'Etres
 finis, et d'Etres infinis
 §. 13. c. 1. log: et comprenons,
 la difference qu'il y a entre
 eux: Ce qui a été recherché
 vainement jusqu'icy par
 les Philosophes. Savoir,
 que dans un etre infini
 tout y est réellement a la
 fois et tout d'un coup, ce
 qui peut devenir réel en
 lui: au lieu que dans un
 etre fini, ce qui peut y
 devenir réel, y vient un
 apres l'autre.

§. 140.

Il s'agit icy de décider
 deux questions qui
 n'aisent au sujet des
 Etres simples, dans les-
 quels les etres composez
 consistent.

Eudlogon mud
 Anxudlogon
 Dingon

consistent. savoir, s'ils
sont entièrement sans
limites? et s'ils en ont
si ces limites sont variables
ou invariables?

§. III.

Il est aisé de répondre
à la dernière question
que les limites doivent être
variables. Car puis-
qu'elles se laissent changer
sans que ce qui est contenu
dans un être en souffre
de variation / §. 107. / il faut
que cet être n'ait pas
nécessairement ces limites
mais qu'il puisse en avoir
d'autres / §. 36. / et de cette
manière les limites sont
en eux mêmes variables.
Mais de savoir si en effet
les limites se changent
c'est ce qu'il s'agira de
rechercher plus bas / §. 125.

§. 112.

Pour ce qui est de l'autre
question, savoir, si le
être

etres simples, des quels
 les etres composez que
 nous nous representons
 comme hors de nous, consistent
 sont sans aucune limites,
 je reponds, que non. Car
 s'ils estoient sans limites
 ils seroient tous semblables
 les mêmes: / et il ne pourroit
 par eux resulter aucun
 changement dans le
 composé, de quelque
 maniere qu'on les
 transposât / D. 17. / puisque
 ce qu'on mettroit seroit
 toujours la même chose
 que ce qu'on ôteroit, et
 que ce seroit la même
 chose, que si on y avoit
 laissé ce qui y étoit. De
 cette maniere le composé
 ne seroit qu'une masse
 deserte dans laquelle on
 ne pourroit rien distinguer,
 comme la plupart des
 gens se representent
 l'espace, et comme en
 effet on doit se représenter
 l'espace

l'espace vuide. Mais
l'experience nous apprend
qu'il y a une difference
dans le compose.

§. 113.

Puisque nous savons, que
les changements qui
arrivent dans un etre
ne consistent que dans
les variations de ses
limites / §. 107. / nous
pouvons comprendre
pourquoy des etres compo-
sés peuvent commencer et
finir: il n'en est pas
de même des etres simples
car quand un etre doit
commencer, il faut que
l'essence d'un etre, qui
n'étoit qu'au nombre
des etres possibles, obtienne
sa realité / §. 114. / au point
que quand il doit cesser
il faut que la realité
de l'essence disparoisse
afin qu'il sorte du point
de la realité, pour rentrer
dans celui de la possibilité.

D'où

d'où il étoit venu / §. cit. /
Or, l'essence des êtres
composés consiste dans
la manière de leur
composition / §. 59. / et cette
manière se laisse changer
par les seules variations
de limites, qu'ont les parties,
aussy bien que le tout
/ §. 72. / c'est pourquoy,
quand un être composé
existe, ou cesse d'exister,
il n'y a rien d'aneanti,
ni rien produit de nouveau,
qui n'eût déjà été auparavant.
Aucune partie de la matière
qui y étoit auparavant,
n'est aneantie, aucune
partie ne s'y trouve qui n'y
eût été auparavant:
seulement leur grandeur,
leur figure, et leur situation
de l'une par rapport à
l'autre est changée. Au
lieu qu'un être simple
étant en soy indivisible
/ §. 75. / et cet indivisible ne
se laissant pas changer
en

en un autre être, par la variation des limites qui sont fondées en lui, aussi peu que la cire cesse d'être cire quand on change les limites de l'extension de sa longueur, largeur, et épaisseur c. a. d. sa figure / §. 14. /; On ne sauroit comprendre comment un être simple puisse obtenir et perdre ensuite, sa réalité, sans que quelque chose soit anéanti, ou sans qu'auparavant il existe quelque chose de rien, qui n'existoit pas auparavant.

§. 114.

Nous pouvons comprendre
à présent, en quoy proprement
les êtres qui subsistent
par eux mêmes, sont
différents, de ceux qui
subsistent par d'autres, savoir
un être subsistant par soi
même, ou une substance
est, ce qui a la source de
échange

changements en soy même.
 au lieu qu'un être qui
 subsiste par un autre, est
 autre chose qu'une imitation
 de l'autre. p. e. Notre âme
 a une puissance par laquelle
 elle peut produire ses
 pensées dans un ordre suivi,
 et ainsi elle est un être
 subsistant par soy.

Mais ausy bien les conceptions,
 qu'elle produit, que ses
 apetits qui en resultent,
 ne sont autre chose, que
 des limitations de cette
 puissance, qui tirent leur
 origine, de ce qu'elle est
 déterminée à une certaine
 chose, pendant qu'elle
 soy, elle est capable
 d'une infinité de choses.
 C'est pourquoy ses conceptions,
 et ses apetits sont des êtres
 subsistant par d'autres.
 Je n'alleque ce, que pour
 l'éclaircissement, afin
 qu'on comprenne mieux
 les explications qu'on donne

icy, qui sans des exemples
pourroient paroître obscures
à plusieurs. On n'est pas
obligé encore de recevoir
icy ce fait, comme vray.
il sera prouvé en son
lieu. On sait que
lors qu'il s'agit de l'airien
une chose il n'importe
que les exemples dont
on se sert soient vrais
ou faux. D'ailleurs
nous n'expliquons icy
que des paroles, et il
n'est pas encore question
de savoir, qui sont les
êtres subsistant par
eux mêmes.

§. 115.

imple
dun
it po
oir
ray
on
ne
it
ade
ray
leu
s iuy
it
estio
de
war

§. 115.

Krafft

La source des changements
est appelée une force ;
ainsy il y a dans chaque
etre subsistant par soy,
une force, laquelle nous
ne trouvons point dans
les etres subsistants par
d'autres.

§. 116.

Comme donc moyennant
cette force, les changements
qui arrivent dans un etre
subsistant par soy, sont
fondés en luy même / §. 29. /
ce sont des actes de cet
etre / §. 107. / ainsi on voit,
qu'un etre subsistant par
soy peut faire quelque
chose, et que c'est par là
qu'on reconnoit cet etre,
et qu'on le distingue des
autres etres, d'où il s'ensuit,
que c'est là sa véritable
marque. Ce qui est dit
icy des etres subsistants
par soy, peut être éclairci
par l'exemple de notre âme.
Elle

Elle peut faire quelque chose, à savoir, penser, et elle est reconnue par les pensées, et distinguée d'autres êtres dans les quels nous n'apercevons point de pensée. Ainsi on peut dire, qu'un être subsistant par soi, est celui, qui peut faire quelque chose.

§. 117.

Mais il ne faut pas confondre la force avec une simple Puissance: car la Puissance n'est qu'une possibilité de faire quelque chose; au lieu que la force étant une source des changements / §. 115. / il faut qu'il se trouve en elle un effort tendant à faire quelque chose. p. e. pendant que je suis assis, j'ai une puissance de me lever: car il est seulement possible, que je peux me lever. Mais si je veux réellement me

Lever

/ Monologue /

Le langage

lever, et que quelqu'un me
retient contre ma volonté,
il se manifeste en moi une
force pour me lever. Par
la puissance, un changement
est seulement possible; par
la force, il devient réel.
Donc il s'ensuit que par un
être subsistant par soy,
une chose peut être rendue
réelle, qui n'étoit que
possible / §. 114. 115. /

§. 118.

Puis qu'il se trouve une
force dans un être subsistant
par soy / §. 115. /; il faut qu'il
y ait en luy un effort tendant
à faire quelque chose / §. 117. /,
c'est à dire, de changer
ses limites / §. 109. 107. /.

§. 119.

Quand cet effort tendant à
faire quelque chose, est
toujours continué, il en
résulte un acte. Si
donc il n'y a rien qui
empêche que cet effort
ne

ne soit continué, il est
aussy continué / §. 30. / ainsi
il s'ensuit toujours un acte
quand il n'y a pas de
résistance. p. e. quand
je m'efforce de me lever
et qu'il n'y a personne qui
me retienne, ou qui me
résiste; je me lève.

§. 120.

Ce qui étoit donc seulement
possible, obtient son
accomplissement par la
force, c. a. d. le possible
devient réel / §. 14. / Mais
qui obtient sa réalité par
l'acte s'appelle Effet. Et
cet être qui par son acte
fait parvenir le possible
à la réalité c. a. d. produit
quelque chose; est appelé
une Cause efficiente. p. e.
Quand le soleil fonde la glace
cela arrive par une chaleur
continué. ainsi d'échauffer
c'est l'acte du Soleil, de
fondre, c'est l'effet, et le
Soleil

/ Kraft /

/ Wirkung /

/ durch Graven /
Graben

/ Wärmelicht /
Licht

/ Erwärmung /

/ das schmelzen /

soleil même est la cause
efficiente par laquelle
il fait cela. Mais
l'échauffement vient de
son effort reiteré d'échauffer,
dont la qualité sera expliquée
intelligiblement en son
lieu dans la Physique.

§. 121.

L'espèce de la limitation,
est ce que nous appellons
l'Etat d'un être. Si la
Limitation arrive dans ce,
en quoy consiste l'être, on
l'appelle, l'Etat intérieur
d'un être; mais si la
limitation regarde ce qui
est hors de l'être, c. a. d. ce,
par ou il a rapport à d'autres
êtres; on l'appelle l'Etat
extérieur. p. e. Les
conceptions que l'ame
produit, et ses appetits,
sont des limitations de
sa force / §. 114. /, ainsi ils
font son état, et son état
intérieur. Mais la
grandeur

grandeur de nos biens,
de nos honneurs, et la
quantité de nos amis
ennemis, font l'état
extérieur de l'homme

§. 122.

Ausſy long tēms que la
l'imitation demeure dor
ia même, ausſy long tēms
l'état d'un être eſt le
même / §. 17. / comme, lors
que nos biens, nos honneurs
et la nombre de nos amis
et ennemis n'augmentent
ni ne diminuent; nôtre état
extérieur demeure invariable
et le même. Mais
ausſitôt que celui-ci eſt
et qu'un autre comment
d'être, ausſitôt l'état se
change, comme lors que
nos biens, ou nos honneurs
augmentent ou diminuent
ou que le nombre des
amis et ennemis eſt varié
l'état extérieur de l'homme
eſt changé.

§. 123.

/ ungrâdant /

§. 123.

Les changements n'étant
généralement rien que
des variations des Limites
p. d. jor., un être est mis dans
un autre état, par chaque
changement qui arrive
ou dans luy, ou autour
de luy. Ainsi la comparaison
des limites présentes, avec
les précédentes, est le
moyen par lequel on
peut connoître les
changements, et le nouvel
état. C'est aussi en même
temps le moyen, par lequel
on peut déterminer la
différence de l'état présent
d'avec le précédent, comme
quand on peut dans l'exemple
cy dessus, comparer les
biens présents et les
précédents, et ainsi de
suite, on conçoit la
différence entre l'état
extérieur présent, et le
précédent.

§. 124.

§. 124.

Une substance, ou un être
subsistant par soy, est
donc un continuel effort
de changer son état. Car
il fait des efforts continus
de changer ses limites. §. 121.
Et quand les limites son variables
l'état d'un être est change
§. 121. /

§. 125.

Les êtres simples sont
eux mêmes indivisibles.
§. 75. / et ne sauraient être
limités que par des degrés
§. 106. / Mais ce qui est
en soy indivisible, et qui
est limité par des degrés
a une Force. Car il a
dans l'indivisible plus
à la fois qu'un autre être
par ou même se montre
la grandeur du degré
puis qu'on regarde comme
une quantité de parties
ce plus qu'il a à la fois
§. 24. / d'où il résulte une
grandeur

l'indivisible /

grandeur / §. 61. / Or cette
multiplicité étant fondée
dans l'être simple / §. 32. /
mais n'étant pas absolument
nécessaire / §. 41. / par ce qu'elle
est variable / §. 111. / elle ne
peut obtenir sa réalité
que par l'acte de l'être
simple / §. 109. / et l'acte
résulte d'un effort continué
/ §. 119. /, d'où il s'ensuit,
qu'un être simple a une
force / §. 117. /.

§. 126.

Puisque chaque être simple
fait un effort continué
pour changer ses limites
/ §. 125. 118. /, il les change
réellement lors que rien
ne luy résiste / §. 119. /, et
comme il ne peut pas se
résister luy même, puis
qu'il faudroit qu'il fût à
la fois un effort pour changer
et pour ne pas changer ses
limites, ce qui dans le
simple, c'est à dire, dans
l'impérissable / §. 75. / ne sauroit
arriver

arriver / §. 10. / il faut donc
qu'en effet ses limites
varient sans cesse, et ainsi
son état est sans cesse changeant
/ §. 122. /

§. 127.

Chaque être simple a une
forme, / §. 125. / et ainsi en
une source des changements
/ §. 115. / donc il est une
substance, un être subsistant
par soy / §. 114. /

§. 128.

Puis que rien ne peut arriver
sans une raison suffisante
/ §. 30. / et qu'ainsy toujours
le précédent changement
doit contenir quelque
chose d'où on puisse concevoir
pourquoy l'autre changement
suit / §. 29. / Et les changements
qui sont fondés dans la forme
de l'être simple, et sont
effets / §. 104. 120. / il faut
que ses effets soyent
eux mêmes compréhensibles
et puissent s'expliquer
intelligiblement / §. 77. /

plus

Wundt

Plus bas je prouveray
 que l'âme est un être simple.
 Nous verrons ausy que ses
 effets se laissent comprendre,
 et expliquer intelligiblement,
 quoy que que jusqu'icy
 personne ne l'ait entrepris.
 Et on peut en general
 rendre plus clair, ce qui
 se dit de l'être simple,
 quand on l'explique par
 l'exemple de l'âme.

§. 129.

Si nous ne la comprenons
 point, ni ne la pouvons
 expliquer intelligiblement;
 on n'en peut inferer autre
 chose, sinon, que nous ne
 l'entendons pas encore,
 ainsi la faute n'en est
 à attribuer qu'à notre
 ignorance.

§. 130.

Mais tant qu'on ne sçait
 pas une chose, on n'en
 peut rien dire. Ainsi
 celui qui voudroit avancer
 quelque chose d'incompréhensible

de

de la qualite' interieure
des etres simples, et qu'il
ne peut expliquer intelli-
blement, il seroit evident
qu'il invente seulement
ce qu'il avance.

Comme il est vray en
general, que rien ne peut
estre sans une raison
suffisante / §. 30. / qu'ain-
tout est comprehensible
et se laisse expliquer
intelligiblement, quand
on l'entend / §. 31. / il s'ensuit
qu'il est vray en general
que celui qui avance
quelque chose d'incomprehensible
et qui ne se laisse pas expliquer
intelligiblement, n'avance
que des choses inventees

§. 31.

Cependant on doit en user
de quelque precaution
afin qu'on ne rejette pas
ce qui est fonde' en soy,
quoy que nous n'en concevons
pas la raison. i.e.d. qu'on
trouve par l'experience
qu'on

mais / §. 30. /

/ §. 31. /

qu'une chose est, quoy
 qu'on ne comprend pas,
 comment elle peut estre, ni
 qu'on puisse l'expliquer
 intelligiblement; on ne doit
 pas pour cela la rejeter
 §. 12. / et on peut tres bien,
 s'en servir pour faire voir
 la raison d'autres etres
 qui sont fondés en elle.
 On en trouve un exemple
 dans la Resenteur, qui peut
 estre employée a l'explication
 d'autres choses, quoy qu'on
 ne sache pas encore,
 comment et pourquoy
 la Resenteur est possible.
 De même la vertu attractive
 de l'aimant, quoy qu'on ne
 la puisse pas clairement
 expliquer, peut servir a
 expliquer d'autres choses
 qui en resultent.

§. 13.
 Quand plusieurs choses
 ensemble sont considérées
 comme une, et qu'il se
 trouve quelque ressemblance
 dans

/ Ordning /

dans la maniere dont
elles se suivent entre el-
les ou une apres l'autre,
en resulte un ordre, de
quelque l'ordre n'est autre que
qu'une ressemblance de la
multiplicite, dans la maniere
de se suivre entre elles, ou
une apres l'autre.

§. 133.

Afin qu'on entende bien
ceuy, parce que cela est
tres important, comme on
en le verra bientôt, je
vais l'eclaircir par des
exemples. On dit, qu'
dans une procesion les
personnes marchent
en ordre, quand ils
marchent deux a deux, le
plus considerable a la droite
celuy qui l'est moins, a
gauche, et de même les
plus considerables dans
les pairs precedents, et les
moins considerables dans
les pairs suivans. Ce
quoy consiste donc icy
l'ordre

l'ordre? certainement en
ce, qui oteroit l'ordre, si
on l'en oloit. Or l'ordre
^{est} en^{ôte}, quand je ne laisse
plus marker ces personnes
deux a deux, ou par paires,
ni selon le rang a côté l'un
de l'autre, ou l'un après
l'autre, i. e. d. pour parler
generalement de la chose,
quand j'en ôte ce, par ou
la multiplicité d'estres,
qui se laissent distinguer
un, qui se suivent a côté
l'un de l'autre, et l'un
après l'autre, ont de la
ressemblance. / §. 18. /

Il est donc evident que
l'ordre en general ne peut
estre autre chose, qu'une
ressemblance de la
multiplicité dans la
maniere de se suivre l'un
après l'autre, et entre eux.
La même chose s'aperçoit
quand on examine en
quoy consiste l'ordre,
dans lequel les conviez
sont

31./
sont assis a table l'un p
de l'autre, ou l'ordre qu
observe dans ses occupat
et ainsi de suite. dire

§. 134.

J'ay dit cy-dessus que
l'espace est l'ordre des ch
qui sont a la fois / §. 46. /
que le tems étoit l'ordre
des choses qui se suivent
/ §. 94. / et me suis contenté
alors d'une idée claire de
l'ordre. Mais comme
d'autres choses qui vont
suivre incessamment ont
demandé que j'éclaircis
distinctement ce que c'est des m
que l'ordre, il ne sera
pas inutile que je par
voir icy, que l'ordre tel
qu'il vient d'être décrit
/ §. 132. / se trouve aussi bien unor
dans le tems que dans l'espace
Dans l'espace je trouve des m
une multiplicité de ch
savoir, les différentes
manieres, dont entre
plusieurs etres, chacun
existe

existe avec les autres à la fois, que nous avons coutume d'appeler les Lieux / §. 47. /. Les manières, ont cela de commun, que chaque être est hors de tous les autres, et qu'il a sa distance particulière de chacun des autres êtres. Et en cela ils ont de la ressemblance / §. 13. /. par ce donc, qu'on prend tous les Lieux ensemble, comme un tout, l'ordre des êtres qui sont à la fois, consiste dans une ressemblance de la multiplicité. On peut faire voir la même chose du tems, de la même manière.

§. 135.

On voit en même tems que le desordre, est un manque de ressemblance de la multiplicité, dans la manière de se suivre. car p. e. lors qu'une multitude d'hommes courent pêle mêle sans qu'on

d'un p
dre qu
cupat
Dix et dix /

que
des ch
§. 46. /
l'ordre
viven
tent
ire de
omm
on n
ont
truis
ce c'est
se ro
je foy
e del
decri
sy be
l'esp
trou
de ch
etes
n'te
eur
iste

Manigfaltig /

Manigfaltig /

Manigfaltig /

/ in du gsfau /

/ ifr gsfau /

/ du dublly /

/ gsfau /

/ Bay inu jrdau /

qu'on puisse, dans ceux
qui vont les premiers, se
distinguer, qui se trouve / fin
aussy dans ceux qui suivent
il ne se trouve rien de ressemblant
dans la maniere de marcher
de ces personnes / §. 18. / et
a cause de ce manque de
ressemblance on dit: ils
courrent pêle mêle en desordre
/ il est bon de remarquer qu'on
ne regarde icy, que la situation
des uns envers les autres,
leur maniere de marcher.

§. 136.

Quand je veux donc savoir
si quelque chose est dans
l'ordre, ou non, il faut qu'on
1. je distingue exactement
tout ce qui se laisse distinguer
en ce, qui pris ensemble
est considéré comme un
/ §. 17. / et qu'on regarde ces
parties du tout / §. 24. / .
Ensuite il faut que 2. je
compare, ce qui se laisse
remarquer dans chacune
de ces parties, en tant qu'elle

74
a un certain lieu; et on
trouvera alors ce qui est
en eux semblable / §. 17. /
Si l'on trouve donc, en cela,
quelque chose de semblable,
dans toutes ces parties;
alors il s'y trouve une
ressemblance / §. 18. / et de
cette maniere on a decouvert
l'ordre / §. 132. / et on peut
l'expliquer a d'autres, et
la soutenir contre toutes
les objections de ceux qui
en doutent.

§. 137.

Quelque fois il est difficile
de decouvrir l'ordre, savoir,
quand la place de chacune
des choses, qui prises ensemble,
sont regardées comme une,
est cachée, de façon qu'a
cause de plusieurs autres
choses, qui se montrent plus
clairement, on ne puisse
pas bien l'apercevoir.
p. e. Beaucoup de gens
disent, qu'Euclides a écrit
ses livres en desordre,
parce qu'il

/ gnaux & singul /

parce qu'ils n'aperçoivent
pas la ressemblance des
propositions, qui se suivent
dans ses livres, et croient
par cette raison, qu'il n'y
a rien de ressemblant en
elles. Mais celui qui
voit mieux la chose, trouve
que chaque proposition
a cela de commun avec
une autre proposition
qu'elle peut être prouvée par
celles qui précèdent, et qu'elle
ne pourroit pas être prouvée
si on la mettoit devant
d'autres, et qu'ainsy l'ordre
place de chacune est
déterminée par cela même
que par là elle peut être
prouvée par les précédentes.
Ainsy on trouve un ordre
dans les livres d'Euclide.
Or, comme dans les sciences
il s'agit que tout soit
démontré fondamentalement
et qu'une proposition ait
de la connexion avec l'autre
il s'ensuit qu'il a choisi dans
ses livres l'ordre qui convenoit

§. 138.

Peut^{estre} aussi quelques uns
 pourroient croire, qu'il y a
 des exemples d'ordre, à la
 quelle l'explication qu'on a
 donnée n'est pas applicable.
 p. e. Je dis, qu'une démonstration
 a été écrite en ordre, quand
 toutes les propositions
 requises pour les conclusions
 nouvelles, se suivent de la
 même manière qu'on doit
 les penser, quand on veut
 se représenter cette démonstration.
 Je y quelques uns croiront,
 que l'ordre ne consiste pas
 dans une ressemblance des
 propositions, mais plutôt,
 en ce qu'on a mis devant
 ce qui devoit être devant,
 et que chaque chose se suit
 comme il convenoit. Mais
 quand on examinera plus
 exactement la chose, on
 trouvera, que sans doute
 les propositions se ressemblent
 en cela / §. 18. / que toujours la
 précédente contient la raison
 pourquoy le suivant m'est
 tombé dans l'esprit, et
 qu'ainsy

qu'ainsy la place de chacun
est determinée de la même
manière.

§ 139.

Puisque l'ordre consiste
dans la ressemblance de
la multiplieité / §. 132. /
la place de chacune de ces
multiplieité est déterminée
de la même manière / §. 18. /
et ainsy tout a icy sa raison
pourquoy il occupe cette
place cy, et non une autre
ou pourquoy il suit après
ce cy et non après une autre
chose / §. 29. / il s'ensuit
que l'ordre est compréhensible
et qu'il peut être expliqué
à d'autres intelligiblement
/ §. 77. /

§. 140.

Quand on veut donc connaître
un ordre, il faut rechercher
la raison pourquoy plusieurs
êtres sont ensemble, ou
suivent de cette manière
et prendre garde en même
temps, si cette manière est
semblable / la même / ou si
elle

/ Sub Manigfaltig /

/ Manigfaltig Vierge /

/ Furtiv /

elle variée de la même
façon. Les exemples
donnez cy dessus pourront
à cet egard servir
d'eclaircissement / §. 133. 134.
137. 138. /

§. 141.

De cette façon on trouve
dans chaque ordre des
regles generales, par les
quelles il peut être jugé.
ainsy quand on procede
en ordre, on observe
des regles.

§. 142.

Puis que tout a sa raison
suffisante pourquoy il
est / §. 30. / il faut ausy qu'il
y ait toujours une raison
suffisante pourquoy dans
les etres simples, les
changements se suivent
de cette maniere, et non
d'une autre; que dans les
etres composés les parties
sont ensemble de cette
maniere et non d'une
autre; et que leurs changements
se suivent de cette maniere

et

/ Ordre des /
Mots /

et non d'une autre.
Ainsy il y a icy le même
ordre qui se trouve dans
une proposition regulière
d'une demonstration / §. 13.
Et comme dans un rêve
il n'y a pas un semblable
ordre, puis que l'expérience
nous apprend, qu'on ne
peut point indiquer la
raison pourquoy les choses
sont ensemble, et se suivent
de cette manière; on
connoit par la distinction
que la verité est différente
du rêve, par l'ordre / §. 14.
ainsy la verité n'est autre
chose que l'ordre dans les
changements des etres.
au lieu que le rêve est
un desordre dans les
changements des etres.

/ Magnit /

/ Primum /

§. 143.

Afin qu'on entende mieux
icy, je trouve qu'il est
nécessaire d'claircir par
un exemple clair et
distinct, la difference
entre la verité et le rêve.

Posons

Posons, qu'une compagnie,
 après s'être bien divertie,
 se separe. Si c'est une
 veinté, on pourra dire pour-
 quoy chaque personne a
 esté présente, et comment
 elle y est venue; pourquoy
 dans la divertissement
 qu'on s'est donné il est
 arrivé telle ou telle chose,
 pourquoy a present on se
 separe. En un mot, il
 n'arrivera aucune variété
 dans la compagnie, dont
 on ne puisse rendre raison.
 Au lieu que si c'est un
 rêve, je ne puis pas dire,
 pourquoy chaque personne
 a esté présente, et comment
 elle y est venue: car si je
 suis l'hôte, je verray des
 convies, qui n'ont pas esté
 invitez, souvent des
 étrangers, et j'en apercevray
 parmi eux, que dans d'autres
 tems j'ay vu dans des endroits
 bien éloignez, ou qui même
 sont morts depuis long tems.

personne

personne pourra dire, pour
quoy ils sont là present
Une personne pourra en
un moment se changer
en une autre personne
sans qu'on puisse dire
comment cela est arrive
Des personnes n'y seront
plus, sans qu'elles soyent
en allées; d'autres au contraire
se trouveront presentes
sans estre arrivees. Tout
la compagnie se trouvera
dans un autre lieu, sans
qu'elle se soit levée et
partie. En un mot, les
changements qui arrivent
icy, ne sont nullement
fondez l'un dans l'autre
et ainsi je ne puis jamais
dire, comment et pourquoy
cey arrive. Lors donc
qu'on compare la verité
avec le rêve, et qu'on fait
attention en même temps
en quoy ils sont differents
on ne pourra determiner
d'autre

d'autre difference, que celle
que j'ay donné cy-devant,
savoir, que dans la verité
tout est fondé l'un dans
l'autre, ce qui n'est pas
dans le rêve, et que dans
la verité, les changements
des etres ont un ordre, mais
que dans le rêve il n'y a
que du desordre.

§. 144.

Si on peze bien cela on
connoitra suffisamment,
qu'il n'y a point de verité
sans la proposition de
la raison suffisante (§. 30.).
Ainsy on mettra cette raison
d'autant moins en doute,
que sans elle, la verité ne
pourroit plus se distinguer
du rêve ou du songe.

§. 145.

On voit de plus, qu'on
connoit la verité, quand
on comprend la raison,
pourquoy telle ou telle
chose peut estre c. a. d.
quand on comprend les
regles

regles de l'ordre qu'on
trouve dans les etres, et
dans leurs changements
/ §. 141. /

§. 146.

Comme donc il resulte de
l'ordre / §. 132. / de là, que dans
les etres simples, ainsi qu'il est
bien que dans les composés
tout est fondé l'un sur
l'autre / §. 30. /; il y a verité
en eux / §. 142. /; il s'ensuit
que chaque etre est quelque
chose de vray. Cela se
dit il y a longtemps, mais
on ne l'a encore jamais
pu expliquer distinctement.

§. 147.

Ainsi on peut aussi
apercevoir dans les etres
des regles generales, par
lesquelles on peut expliquer
leurs changements / §. 141. /

§. 148.

Mais l'ordre a ses degres
suivant qu'il se trouve
beaucoup ou peu de
ressemblance

/ Six Ordre /

ressemblances dans la maniere
 dont la multiplicite' se
 suit a cote l'un de l'autre
 ou l'un apres l'autre. §. 132.
 c. a. d. chaque ressemblance
 fait un degre'. L'exemple
 le plus commun peut eclaircir
 la chose: Quand une multitude
 d'hommes marchent en
 ordre, il peut se trouver
 dans leur maniere de marcher
 plusieurs ressemblances.
 Car dans une multitude
 on peut ne faire attention
 qu'a ce que les hommes
 vont deux a deux, et la
 ressemblance ne se trouvera
 que dans le nombre.
 Dans une autre, le plus
 considerable marche a la
 droite dans chaque paire,
 et la paire la plus considerable
 va toujours devant, ainsi
 il y a la une ressemblance
 dans les paires, aussi bien,
 que dans leur maniere de
 se suivre. De sorte qu'on
 a dans

a dans ce cas- cy trois
ressemblances, pendant qu'
dans le premier cas il n'y
en avoit qu'une. . . Quand
la multitude d'hommes qui
marchent dans une procession
peut ~~être~~ être partagée en
différents corps, il se trouve
une nouvelle ressemblance
lors que le corps le plus
considérable marche toujours
devant. Il survient encore
une ressemblance lors que
les membres de différents
corps ont des habillemens
uniformes, et ainsi de suite.

§. 149.

Plus il y a donc de degrés
dans un ordre, plus on a de
regles. Car chaque degré
résulte d'une ressemblance
particulière [§. 140.]; et
chaque ressemblance
fournit une règle particulière
[§. 141.].

§. 150.

Plus il y a de règles dans
un ordre, plus on y trouve
de choses

de choses à observer, quoy-
que le nombre de la
multiplicité soit semblable.
ce que l'exemple cy dessus
explique suffisamment / §. 148. /

§. 151.

Et puisque la vérité résulte
de l'ordre dans les changements
des êtres / §. 142. / il y a plus
de vérité, là, où il y a un
plus grand ordre, et au
contraire moins de vérité,
là, où on trouve un moindre
ordre.

§. 152.

L'Harmonie de la multiplicité
fait la Perfection des êtres.
p. e. la perfection d'un
horloge est jugée par là,
qu'elle montre exactement
les heures, et ses parties.
Mais elle est composée
de plusieurs parties, et ces
parties ensemble aussi bien
que leur composition,
aboutissent, à ce que
l'équille marque exactement
les

les heures et ses parties
 Ainsi on trouve dans une
 horloge une multiplicité
 de choses qui toutes
 correspondent ensemble
 Au lieu que s'il se trouve
 dans une horloge des parties
 qui empêchent qu'elle ne
 puisse marquer le temps
 exactement; alors cette
 horloge est imparfaite.
 La conduite d'un homme
 consiste en plusieurs
 occupations & actions.
 si elles correspondent
 ensemble, de manière
 qu'à la fin toutes ensemble
 soient fondées sur un but
 général; alors la conduite
 de cet homme est parfaite.
 au lieu que si quelques
 actions se contredisent
 qu'elles ne puissent
 se justifier par un but
 comme lors qu'un homme
 est aux universités pour
 étudier, et qu'il fait des
 choses

(Gaudin) /

choses qui l'empêchent d'étudier; alors sa conduite est imparfaite, c'est à dire, que l'Imperfection consiste en ce que la multiplicité se contredit. Mais si une chose contredit une autre, ou non, c'est ce qu'on doit juger par ce qui a été dit de la contradiction / §. 11. /

§. 153.

Parce que dans une harmonie il doit y avoir quelque chose en quoy la multiplicité convienne; corresponde; chaque perfection a une raison, par laquelle elle peut être connue et jugée / §. 29. /. Ainsi la raison de la perfection de l'horloge est la justesse de l'indication des tēms. De même la raison de la perfection, de la conduite, est le dernier but qu'on a dessein d'obtenir, comme aux universitez, l'Erudition, à la quelle on s'est proposé atteindre par ses études.

§. 154.

§. 154.

Quand cette raison a des
degrés, il en résulte au
des degrés dans la perfection
et ainsi une perfection
est plus grande qu'une
autre §. 106. / on peut
apercevoir ce qui distingue
par l'exemple précédent
de l'horloge. Car la juste
indication du temps a des
degrés, non seulement, en
ce qu'un horloge peut indiquer
de plus petites parties du
temps qu'un autre; mais
aussy en ce que les parties
indiquées, comme par
exemple, les heures, peuvent
être indiquées jusqu'en
des parties plus petites
p. e. jusqu'à des minutes
et des secondes. C'est
à dire, que le premier
degré de la perfection se
manifeste par un tour
de l'équille, et les autres
degrés, par plusieurs
tours réitérés.

§. 155.

§. 155.

On se represente chaque
degré, comme s'il étoit
composé de parties d'autres
degrés, comme il est allégué
cy dessus / §. 106. / Or la
grandeur de la perfection
resultant de la grandeur
du degré / §. 154. / on trouve
plus de choses à observer
dans une plus grande
perfection que dans une
plus petite. p. e. dans
horloge qui montre les
minutes il y a plus à
observer que dans une
autre qui ne montre
que les heures.
Pareillement dans une
horloge qui outre les heures
et les minutes, montre
aussy les secondes, il y a
plus à observer que dans
une autre, qui outre les
heures, ne montre que
les minutes. De même
dans une horloge qui
marque exactement
les heures, il y a plus à
observer

§. 155.

observer que dans une
autre qui ne les marque
pas si exactement; Car
au second cas, il s'y trouve
tout un autre état des
parties et de leur composition
que dans le premier, par
qu'il faut que tout ait sa
raison / §. 30. / Or, comme
dans le premier cas, l'état
des parties et leur compo-
sition, correspond davan-
tage que dans le second
cas, on a ausy à indiquer
la raison de davan-
tage au premier cas, qu'au
second, et ainsi il y a
plus de choses à observer
au premier cas qu'au
second.

§. 156.

Dans la perfection tout
est ordre. car là ou il y
a une perfection, tout se
rapporte à une raison
générale, par laquelle
on peut expliquer, pour-
quoy une chose y est avec

l'autre

l'autre en même tems,
ou pourquoy l'une est suivie
de l'autre / §. 152. / Et en
cela la multiplieité qui
se recontre en un, se
ressemble / §. 18. / A cause
donc que l'ordre consiste
dans la ressemblance, de la
maniere dont la multiplieité
se suit, ensemble, ou l'un
après l'autre / §. 132. / il
s'en suit que tout est ordre
dans la perfection.

§. 157.

La perfection peut estre
reconnüe de deux manieres.
La premiere, quand je decouvre
d'abord la raison par la-
quelle elle est jugée, qu'
ensuite je recherche l'estat
de la multiplieité, et le
compare avec la raison,
de cette perfection. La
seconde maniere, est, de
rechercher d'abord l'estat
de la multiplieité, et
comparer ensemble tout
ce qu'on en observe, afin
d'en

/Zufammenfchreibung/

d'en conclure la raison
de l'harmonie / convenant
correspondence // p. 152. 153

§. 158.

Je vais l'éclaircir par des
exemples communs, tant
parce que dans la suite
il se présentera des
exemples plus graves, que
parce que cela est convenable
à une bonne manière
d'enseigner. p. c. Quoique
je veux examiner la
perfection de la fenêtre
cela se fait de la première
manière. Car les premiers
inventeurs des bâtiments
ont reconnu ou par leurs
reflexions, ou par l'expérience
qu'il falloit faire des
fenêtres pour éclairer
les appartements. Et dans
la suite ils ont trouvé
aussy, qu'elles pouvoient
servir à porter la vue
de la maison, soit qu'on
voulut voir ce qui se passoit
autour

21
autour de la maison ou
dans la rue, soit pour y
prendre l'air, seul, ou avec
une autre personne. Nous
avons appris cela par une
expérience journalière,
depuis qu'on a mis des
fenêtres aux bâtiments.
Ainsi on trouve icy une
double raison, par laquelle
on doit juger, si tout, ce
qui se rencontre dans
la fenêtre convient ou non.
Lors que j'examine donc
l'état de sa figure, sa
hauteur, sa largeur, sa
distance du plat fond, et
du plancher de la chambre,
et que je le trouve tel
que l'exige la double
raison indiquée, la
fenêtre a la perfection
qui lui convient, et je
la reconnois. Mais
quand je dois examiner
la perfection de l'œil,
cela se fait de la seconde
manière, savoir, je dé-
membre l'œil, et cherche
a

a connoître l'état de chaque
membre, et sa connexion
avec les autres. Lors-
donc que je trouve, que
tout aboutit, à ce que tout
ce qui se présente à l'œil
se dessine distinctement
sur son fond; je reconnois
par là la raison de la
composition de l'œil
et en même temps sa
perfection.

§. 159.

J'ay dit en passant que
bonne manière d'enseigner
exige, qu'on éclaircisse
les regles par des exemples
communs. Or comme
je n'avance rien, en quoi
je ne croye estre bien fondé
je ne desire pas que
personne accepte rien
de moy, s'il n'y trouve
un valable fondement.
Il me sera donc permis
de rendre raison de ce
que j'ay dit. Les
exemples éclaircissent
les regles, en ce qu'ils
les rendent plus
intelligibles.

intelligible; qu'ils donnent
une preuve de leur
exactitude, et montrent
en même tems, comment
dans les cas qui se présentent,
ces regles doivent etre
employées. C'est
pourquoy les exemples
doivent etre plus connus
que les regles. Et c'est
ce que sont les exemples
communs, que l'experience
journaliere fournit, et
qui nous sont connus,
parce qu'ils se sont
souvent présentés.

§. 160.

Autant de sorte de raisons
qui se trouvent, par les
quelles l'harmonie peut
etre jugée, autant nous
trouvons de perfections.
Car dans ce cas la multiplicité
correspond ensemble plus
d'une fois: comme dans
l'exemple precedent, nous
trouvons une double raison,
dans laquelle convient
tout

par le bœuf
au bœuf

tout ce qui peut observer
dans une fenêtre, savoir
éclairer les appartements
et de fournir la commodité
de porter la vue au dehors.
C'est pourquoy on a deux
perfections à pezer dans
la fenêtre. et comme
la commodité de porter
la vue au dehors, peut
se partager en deux raisons
l'une qu'on peut apprendre
par là ce qui se passe
dans la rue, l'autre pour
prendre l'air, on pourroit
partager en deux la
dernière perfection;
desorte que dans une
fenêtre, en tant que finit
il se trouveroit une triple
perfection, de laquelle
resulte en suite toute
sa perfection totale.

§. 161.

Il est aussy a remarquer
que quelques fois, outre
les

les raisons prises de
l'essence de l'être, il peut
y en avoir d'autres
générales, avec lesquelles
il faut ausfy; que ce,
que nous avons observé
dans un être, convienne.
Comme dans l'exemple
de la fenêtre, c'est une
raison générale de
perfection, que le rapport
des mesures: par où le
rapport de la largeur à
la hauteur est décidée;
qui n'étoit pas encore
assez déterminée par les
autres raisons précédentes.

§. 162.

§. 162.

Puis qu'il y a plusieurs raisons, de cette perfection qui resulte, des perfections particulières prises ensemble, il faut aussi que les perfections particulières conviennent entre elles, car sans cela il seroit impossible, que d'elles prises ensemble, il resultât une perfection composée [§. 152.] : ce qui arrive quand les raisons des perfections particulières, ont une raison, par ou on puisse connoître, pourquoy elles ont lieu ensemble a la fois.

Quand on veut donc connoître précisément la perfection, d'un être, il faut non seulement examiner les perfections particulières, mais considérer en même temps, comment ces perfections particulières conviennent, et que par là il resulte d'elles une perfection composée.

§. 163.

Supra §. 152.

Lors qu'il doit resulter
 une perfection composee
 de plusieurs perfections
 simples, il peut arriver
 que les perfections simples
 se contredisent. p. e. dans
 l'architecture la perfection
 generale d'une porte exige
 un rapport de la largeur
 a la hauteur, qu'on peut
 aisement reconnoître, et
 que ce rapport ne consiste
 pas en de trop grands nombres.
 La raison de la perfection
 propre a une porte exige
 une telle hauteur et largeur
 qu'on puisse sans empeschement
 y faire passer ce qu'il faut.
 Et il peut arriver icy, qu'on
 a besoin d'une hauteur ou
 d'une largeur, ou bien d'une
 hauteur et largeur ensemble
 qui ne conviendrait pas,
 avec les rapports, dont on
 auroit fait choix, sans cette
 necessite'. Ainsi la
 perfection

8.
perfections particulières
se contredisent. Ceci peut
arriver davantage dans les
êtres composés, dont les
différentes parties ont des
perfections différentes, de
même, lorsque dans des êtres
simples il se trouve une
grande multiplicité, ou
chaque portion de la
multiplicité peut avoir sa
perfection particulière.

§. 164.

Comme chaque perfection
a sa raison particulière,
par laquelle elle est reconnue
et jugée (§. 153. 157.); chaque
perfection a aussi ses règles,
et quand les perfections
particulières, desquelles la
perfection composée doit
résulter, se contredisent,
alors il y a contradiction,
entre les règles. comme dans
l'exemple précédent de la
porte, il y a deux règles, qui
dans des cas particuliers
peuvent

moins une autre /
laisser

peuvent se contredire.
La premiere est celle-cy.
il doit y avoir de la hauteur
a la largeur un rapport
qu'on puisse exprimer par
un petit nombre. L'autre
regle est: La porte doit estre
si haute et si large, qu'on
puisse passer librement, et
qu'on y puisse faire passer
ce qu'on veut faire entrer
dans la maison. S'il
s'agit donc p. e. de faire
passer par une porte, des
chariots fort chargez de
foin, ou de grains; la seconde
regle peut contre dire a la
premiere, c. a. d. qu'elle peut
exiger un autre rapport
de la largeur a la hauteur, que
celuy, que la premiere prescrite.

§. 105.

Et, comme il n'est pas
possible qu'une chose
puisse estre et n'estre pas
en même tems / §. 10. / Les
regles

39./ 86
regles qui se contredisent,
ne peuvent pas avoir lieu
à la fois dans une perfection
composée, et ainsi il faut
qu'une regle cede à l'autre.
D'où resulte l'Exception de
la regle, qui par consequent
n'est autre chose qu'un combat
entre beaucoup de regles,
dans lequel, pour ainsi dire,
l'une veut chasser l'autre
et maintenir la place. come
dans l'exemple precedent,
la regle d'un rapport / ou d'une
proportion / convenable,
veut chasser celle, d'un
passage libre et comode,
et celle cy veut chasser l'autre.
Et, toutes deux ne pouvant
avoir lieu de cette maniere,
il faut qu'à la fin l'une cede
à l'autre: d'où resulte l'Exception
de l'une d'elles.

§. 166.

Il se forme icy une question,
savoir, quand des regles se
contredisent

contredisent, et qu'ainsi
il faut de nécessité que l'un
cede à l'autre; de la quelle
on doit faire l'exception
ou comment, et de quelle
manière, l'exception de toutes
deux a lieu. On voit aisément
que l'exception doit être dirigée
de manière, que la plus grande
harmonie des règles soit conservée
afin qu'il en résulte la plus
grande perfection qui puisse
être conservée dans le combat
des règles. Car comme on
ne s'en éloigne que par
nécessité / §. 165. /; on doit s'en
éloigner le moins qu'il est
possible.

§. 167.

Dans les cas particuliers
on conçoit plus aisément quelle
règle peut souffrir une exception
par ce qu'on peut juger
aisément, quelle règle est
plus nécessaire que l'autre.
p. e. Quand le possesseur

l'art de

/ abweichung /

bâtiment regarde plus à la
 magnificence, qu'à la commodité
 du passage; alors dans notre
 exemple, la règle d'une juste
 rapport, ou d'une juste proportion,
 l'emporte sur celle de la
 commodité du passage. Mais
 s'il importe d'avantage au
 possesseur, qu'ayant une
 grande abondance de grains,
 ou parce que les champs sont
 éloignés, il puisse faire charger
 beaucoup les chariots, et
 qu'ainsy la porte soit assez
 haute pour les faire passer,
 qu'il regarde par conséquent
 plus à cette circonstance,
 qu'à la beauté du bâtiment.
 La règle de la commodité
 du passage l'emporte, et il
 faut que celle des proportions
 cede: puisque dans un bâtiment
 il faut qu'à la fin tout
 corresponde au but du possesseur.
 D'où on voit que dans les cas
 particuliers, la raison de
 l'exception s'operoit aisement.

40/
§. 168.

Les regles resultant de la
raison d'une perfection / §. 168.
ce qui est plus conforme aux
regles est ausy plus parfait
ainsy la quantite de regles
qui toutes correspondent
sont les degrez de la perfection
et des degrez, il resulte une
grandeur / §. 106. / p. c. plus
on a execute de regles,
convenant au but de la
porte et au but general
de tout le batiment, c. a.
qui y ont leur raison, plus
il y a de perfection dans
cette porte.

§. 169.

Puis que les regles produisent
la perfection / §. 168. / il se
que les exceptions des regles
produisent une imperfection
et la raison de l'exception
est la source de l'imperfection
afin de nous en tenir a
notre exemple, il est clair
qu'une porte cochere trop
grande est une imperfection
dans

dans le bâtiment, parce qu'elle est contraire à la symétrie, qui doit être observée non seulement dans les bâtiments, mais dans tous les êtres corporels composés de parties de différente espèce. La raison de la commodité du passage est donc à l'égard de cette porte, la source de son imperfection.

§. 170.

Comme les perfections simples se contredisent quelques fois (§. 163.) et que par là, l'exception devient nécessaire, il peut se trouver dans une perfection composée, une chose, qui considérée seule, seroit comptée au rang des imperfections (§. 169.). Mais comme la perfection composée ne sauroit subsister sans cette exception (§. 165.) on doit regarder cette imperfection, comme n'en étant pas une; et en ce cas, la même chose
qui

qui est une imperfection
dans la partie, convien
a la perfection dans le tout
p. c. Si on fait un bâtiment
d'économie, et non de magni
fice, on ne peut pas com
pour imperfection, que la
porte soit faite contre la
symétrie, pourvu qu'on puisse
prouver, que d'une autre
manière, et en observant
mieux la symétrie, on n'est
pas si bien rempli le but
du possesseur.

§. 171.

Lors qu'il arrive donc que
le nombre de la multiplicité
qui doit être en harmonie
est fort grand, il est difficile
de juger de la perfection
du tout. Et c'est la raison
pourquoy la plupart de ceux
qui veulent juger de la
perfection des êtres naturels
se trompent. Il leur
arrive bien la même chose
dans les ouvrages de l'art.
Mais si ce nombre est plus
grand

grand, que ce que nous pouvons
penser, il n'est point du tout
en notre pouvoir de juger de
la perfection du tout: ce que
je prouveray dans la suite
lors qu'il s'agira du monde.

§. 172.

Une perfection peut être plus
grande qu'une autre / §. 154. /
et dans les perfections composées
on peut de plus d'une manière
se carter des perfections simples
§. 165. 166. f. donc il peut y
avoir entre les êtres d'une
même espèce, une très grande
différence. Car p. e. Il se
peut bâtir sur une place
différents bâtiments, dont
la raison principale, c. à d.
le but du possesseur, par
rapport à tout le bâtiment
en générale, demeure le
même. Mais la différence
résulte des différents degrés
de la perfection, qui se
rencontre dans tout le
bâtiments. Il se présente
dans le tout, toute sorte
de

117
de choses, qui se laissent
determiner de differente
maniere. Chaque maniere
dont elles sont determinees
ne convient pourtant pas
avec le reste, et ne produit
pas, par consequent, également
de perfections. Comme
dans un batiment, on peut
faire des portes et des fenestres
de differentes sortes: mais
chaque sorte ne convient
pas également aux autres
parties du batiment, et ne
repond pas si bien au but
principal du possesseur.

§ 173.

On voit en même tems par
là, d'ou resultent les degres
des perfections composees
savoir, 1. des degres des
perfections simples, qui
se trouvent dans les parties
2. de l'espece de l'exécution
qu'il faut faire dans la
composition.

§ 174.

Lorsqu'on veut donc connoître
le degre

Le degré de la perfection,
 il faut, 1. prendre connoissance
 des perfections simples
 §. 157. / et 2. deduire les
 regles de leurs raisons
 §. 164. / . Ensuite il faut 3.
 comparer ces regles, et juger
 par là de l'espere de l'exemption
 §. 165. / . En fin il faut 4. examiner
 de quelles regles il s'agit de
 faire l'exemption §. 166. / .
 De cette maniere on connoitra
 si dans le cas dont il s'agit,
 on rencontre le plus grand
 degré de perfection, ou non.
 L'exemple d'un bâtiment
 éclaireroit ceuy de reste,
 mais comme il s'y presente
 autant de regles, qu'il y en
 a dans toute l'architecture,
 il faudroit écrire un volume
 entier pour deduire en detail
 l'exécution de la perfection
 d'un bâtiment, élevé dans
 une place donnée, et suivant
 le but d'un possesseur.
 On voit de là combien cela
 demande

demande, quand les êtres ^{supra}
de la perfection desquels
doit juger, continuent une
grande multiplicité, et
combien cela exige de réflexion

§. 175.

Puisque, moyennant les
différents degrés de la perfection
il peut y avoir une grande
différence, entre les êtres
d'une même espèce / §. 172. /
est clair, que, lors qu'un
être d'une certaine espèce
a un certain degré de perfection
il pourroit aussi très bien
avoir un autre. Un degré
de perfection est aussi
possible que l'autre, puisqu'
l'un contredit aussi peu
l'autre, à l'essence de l'être
/ §. 12. / Si donc la chose
pourroit être autrement
qu'elle n'est, ce qui lui est
opposé ne contient rien de
contradictoire / §. 11. / et ainsi
elle n'est pas nécessairement
/ §. 36. / Or, comme on

continue

coutume d'appeller accidentel,
ce qui n'est pas nécessairement;
il est clair, qu'une chose
accidentelle est celle, dont,
ce, qui luy est opposé, peut
aussy estre, ou dont ce, qui
luy est opposé n'est pas
contraictoire. p.e. Les
fenêtres d'un bâtiment
auront tel degré de perfection
qu'on voudra; il demeurera
toujours possible, qu'elles
auroient aussy pu avoir
un autre degré, puis que
d'autres degrés sont aussy
possibles, que le degré qu'
elles ont. Et ainsi ces
fenêtres ne sont pas nécessaire-
ment telles qu'elles sont,
mais leur état résultant
du degré de perfection, est
une chose accidentelle.

§. 176.

L'essence des etres étant
nécessairement / §. 38. / il
suit que tout ce qui est
fondé uniquement dans
l'essence

l'essence d'un être, soit
nécessairement. Car ce qui
a sa raison dans un autre
subsiste aussi long temps
que sa raison subsiste,
ne peut pas être varié, &
que sa raison n'est pas varié.
Or, l'essence des êtres est
invariable / §. 42. /. Il suit
donc que ce qui est unique
fondé dans l'essence d'un
être soit invariable. Et
cela étant ainsi, et ne
pouvant être autrement
ce qui est fondé dans l'essence
de l'être contredit à ce qui
lui est opposé / §. 41. /. Donc
il est nécessairement / §. 36. /
D'où il est évident que
l'Essence des êtres est la
source de ce qui est
nécessairement.

§. 177.

Puis que ce qui est nécessaire
ne peut pas être autrement
/ §. 41. /; tous les êtres qui ont
une même essence, ont ces
de commun

/ De Notis in dignis /

de commun / §. 146. / Et
jusque là ils se nomment
des etres d'une même espèce.
D'où il est évident, que la
ressemblance des etres est la
raison des espèces des etres
/ §. 1829. / p. c. Ce qui est
nécessaire dans une fenêtre,
c'est l'ouverture dans le mur
ou dans la paroi, pour
éclairer le bâtiment au
dedans, et dans la plupart,
pour la commodité de porter
la vue au dehors. Ainsi
toutes les fenêtres ont cela
de commun, et puis qu'une
fenêtre peut être, parce
qu'on peut faire dans une
muraille, ou paroi, une
ouverture qui y convient,
il s'ensuit, qu'en cela
consiste l'essence d'une
fenêtre / §. 35. /

§. 178.

Mais dans ce qui peut être
de plus d'une manière,
les etres d'une même
espèce

espece peuvent être distingués
entre eux. Or tout ce qui
est, uniquement fondé dans
l'essence, étant nécessairement
[§. 176.] ce qui ne peut être
fondé dans l'essence uniquement
et doit avoir sa raison, par
dans l'essence [§. 32. 33.]
partie en autre chose [§. 176.]
C'est à dire, ce qui peut être
d'une manière différente
n'est pas déterminé par
l'essence d'un être:
cependant pour qu'un
être ne soit pas imparfait
il doit être déterminé
d'une façon qui convienne
avec l'essence [§. 152.] pour
que c'est d'elle qu'on tire
la raison de la perfection.
Je m'en tiens à l'exemple
de la fenêtre, parce qu'il est
commode pour expliquer
choses qui sont d'ailleurs
très difficiles [§. 159.]
là, qu'une fenêtre doit
être

[Suffisant, dit-il]

35
estre un trou pour éclairer
une chambre, ou pour porter
la vue au dehors, il ne s'ensuit
pas, que sa figure, sa largeur,
sa hauteur, la proportion
entre ces deux dimensions,
sa distance par rapport aux
côtés, et autres circonstances
semblables, soient nécessairement.
Car quand je veux déterminer
la figure, il ne s'agit pas
seulement, de la commodité
de porter la vue au dehors,
ni que la chambre soit
éclairée, ni de l'essence
de la fenêtre; mais on
regarde aussi aux propriétés
des figures, à la solidité
du mur, à la beauté du
batiment, et ainsi de suite.
Il en est de même des autres
êtres que l'essence n'a pas
déterminées.

§. 179.

En comprend présent,
d'où vient, que des êtres,
qui ont une même essence,
peuvent

peuvent etre distingues en
plusieurs especes, et même
quelques uns de cette espece
encore en d'autres especes
c. a. d. que de choses, que
l'essence laisse indetermine
quelques unes peuvent
etre determinees de la
même maniere et les autres
d'une maniere differente.
Or, ce, qui est determine
de la même maniere, donne
de la ressemblance aux etres
[18.], mais la ressemblance
comme la seule raison de
l'espece des etres, designant
l'espece particuliere. On
trouve autant d'especes
particulieres, qu'il se peut
trouver de ressemblances
pendant qu'il reste encore
des dissemblances. Je
les appelle capres des especes
particulieres, afin de les
distinguer de l'autre espece
des etres, qui resulte de la
ressemblance de l'essence.

[Confondre et autre]

p. e. d.

p. e. Quand dans une fenêtre
la figure est déterminée,
qu'elle doit être carrée,
et que le reste demeure
encore différent: on a une
espèce particulière de fenêtres
carrées, mais parmi les-
quelles on trouve encore
une grande différence, en les
considérant, ou simplement
comme des fenêtres, ou comme
étant des parties du bâtiment,
et en connexion avec le
reste.

§. 180.

On comprend encore ce qui
fait un être individu. Car
dans les êtres individus,
tout ce qui y est différent, et
ce qu'on peut y remarquer,
est déterminé d'une certaine
manière, soit qu'on considère
ces différences en elles mêmes,
soit qu'on les considère en
même temps quand aux rapports
qu'elles ont avec les autres
êtres avec lesquels elles
sont

sont en même tems, qu'elles
suivent, ou dont elles sont
suivies. Mais comme
j'en ay traité déjà dans
Logique, il seroit inutile
d'en dire icy davantage.
Cependant par l'exemple
de la fenêtre, ou de quelque
autre, chacun éclaircira
luy même cette raison de
êtres individus, qu'on app
autre fois, des Principes individus.
Il est difficile de donner
exemples pour les êtres
naturels, parce qu'il se
rencontre en eux une infinité
de parties, qui toutes sont
determinées d'une manière
particulière / §. 84. 85. /
qui fait voir la raison, pour
laquelle on ne peut pas entièrement
comprendre les êtres individus
dans la nature, quand on
regarde seulement d'abord
à ce qu'ils ont d'essentiel
c'est à dire, ce qu'ils contiennent
de possible / §. 35. /

§ 181.

Enfin chacun comprendra
 ausy, d'où les Genres tirent
 leur origine, dans lesquels
 on range des etres de differente
 espece. Car les etres d'une
 même espece, ayant une
 même essence / §. 177. /, et par
 consequent les etres de
 differente espece, devant
 avoir une essence differente,
 les etres, de differente espece
 en tant qu'on les considere
 comme tels, ne peuvent
 convenir en rien, que dans
 ce qui appartient à leur etre.
 Ainsi la ressemblance
 entre plusieurs essences
 differentes / §. 18. /, ou ce qui
 dans differentes essences se
 ressemble, est la raison
 des genres. p. e. Des fenêtrés
 et des portes conviennent
 en cela, qu'elles sont des
 ouvertures dans le mur,
 ou, dans la paroy, et jusque
 là, on peut les mettre dans
 un même genre.

H

Il s'ensuit, que de même
que les espèces des êtres
consistent dans une ressem-
blance des êtres individuels
[§. 177. 179. 180.]; Les genres
sont autre chose que des
ressemblances de différentes
espèces.

§. 182.

Les espèces des êtres, et les
genres, marquent donc, jusqu'à
qu'on les êtres se ressemblent
et jusqu'on ils peuvent être
estimés équivalents, de façon
qu'on en puisse mettre
à la place d'un autre et qu'il
en résulte la même chose
encore, qu'on avoit de fait
qui en résultat [§. 17. 18.].
L'eau et le vif argent se
ressemblent en ce, que l'un
et l'autre est pesant et fluide
et jusque là, ils appartiennent
à un même genre. Si
résulte donc un effet de l'un
en tant qu'elle est pesante
et fluide, il faut que le
même

même effet puisse resulter
du vit-argent. Quand
on fait attention à cela,
on peut, par un petit nombre
d'experiences, parvenir à
beaucoup de connoissances,
dans la nature, et faire
beaucoup d'aplications
des connoissances acquises:
Car c'est en cela qu'est toute
la raison des conclusions;
c. a. d. pourquoy elles sont
possibles.

§. 183.

Puisque la difference, tant des
genres, que des differentes especes,
et des etres individus, consiste
en ce que, ce qui est variable,
se laisse determiner de
differente maniere, et ce qui
n'estant rien autre chose,
qu'une limitation de ce qui
etoit illimité, il s'ensuit,
que toute la difference des
genres, especes, et individus,
consiste, dans la differente
limitation de ce qu'il se

trouve

trouve en eux de substant
ou de subsistant par so
même. p. e. dans une
fenêtre, ce qui subsiste
par soy même, c'est le m
ou la paroy, dans laquelle
se fait l'ouverture, et le b
ou la pierre dont on encha
l'ouverture. Le qu'il y a
variable, c'est la figure, l
largeur, la hauteur, le rapp
de ces deux l'une a l'aut
ou la proportion. Mais
la figure, la grandeur de
la largeur et hauteur, et
les proportions qui en
resultent, ne sont que des
limites de l'étendue p. 54. 61.

§. 184.

Il pourroit en cet endroit
naître un doute: Car
lors que dans notre exemple
de la fenêtre, nous considérons
que nous les laissons
rarement ouverts, qu'à
contraire, nous la couvrons
d'une matière, par laquelle
la

97
la lumiere peut passer, et
qui n'empêche pas, qu'on
ne porte la vue au dehors.
et cette matiere pouvant
estre de plus d'une espere,
quoy que pour l'ordinaire
nous nous servions pour
cela du verre: il semble
que la difference doit estre
cherchée non seulement,
dans les differentes limita-
tions, mais ausy dans les
substances, ou ce qui
subsiste par soy même.

§. 185.

Ce doute a sans doute de
l'apparence, tant qu'on ne
sait pas, ce que c'est que
la matiere, et d'où resulte
sa difference. Il est vray
que je n'ay pas eniore
expliqué, ce qu'elle est, et
cela se fera plus
convenablement dans un
autre endroit plus bas:
En attendant, par les
raisons,

57
raisons, qu'on a déjà et
on est suffisamment en
de lever ce doute. Car
est incontestable, que
matière est du nombre
des êtres composés, com
ayant à la fois plusieurs
parties, différentes en t
elles §. 51. / Et l'essenc
de chaque être compos
et par conséquent de la
matière, consiste dans
manière de sa composition
§. 59. /, donc sa différence
ne peut être cherchée en
autre chose. Car quo
que les êtres simples, qui
se trouvent dans la composi
puissent être différents, il
est certain pourtant qu
nous ne parvenons point
jusqu'à cette différence,
que nous jugeons de la
matière, et qu'ainsi c'est
la même chose, que si c
différence n'y étoit pas.
c. a. d. la différence de la
matière

matiere se feroit voir a nous
la même quand même le
simple n'auroit point de
différence: ce qui sera prouvé
plus fondamentalement en
son lieu. Mais comme
de l'espèce de la composition
il ne resulte que des figures
§ 54. et des grandeurs mesurées
§ 61. ainsi la différence
demeure icy dans la seule
limitation des substances,
ou des etres qui subsistent
par eux mêmes.

§ 86.

Mais on juge aisement,
que ces limitations, dans
lesquelles on doit chercher
la différence des espèces des
etres, et leur genre, sont
durables, c. a. d. ne se laissent
pas d'abord varier, car sans
cela il faudroit qu'un etre
changeât continuellement
d'espèce, ce que nous savons
par experience, n'arriver
point. D'où il est évident
que

(Font d'austral.)

que l'espèce de l'être n'a
point varié, tant que la
manière de limitation de
mais que son espèce cess
des que cette limitation de
p. e. La différence d'une bo
a un dez de bois consiste
dans la figure. Mais la
figure est une chose qui
peut demeurer dans le
bois, tant que le bois dure
au lieu que, quand on chauffe
ou mouille une boule de
bois, elle peut se refroidir
et se sécher, sans que la
matière du bois cesse d'être
la même. Ainsi ni la
chaleur ni le froid; ni
l'humidité, ni la sécheresse
ne peuvent être reçues
pour marques les espèces
des êtres faits de bois.

§. 187.

Mais comme de ces
imitations il résulte
différents degrés de
perfections et des imperfections
moyennant

moyennant la raison, et
 les regles qui en derivent
 pourquoy ils sont ainsi
 determinés / §. 154. 169. / ainsi
 chaque genre, chaque espece,
 et même chaque être individu
 a quelques degrez constants
 de perfection et d'imperfection,
 qui ne se laissent point varier,
 tant que cet être demeure
 du même genre, ou de la
 même espece, ou tant qu'il
 reste le même être. On
 peut appeller cela des
 perfections ou imperfections
 essentielles, parce qu'elles
 sont dans un être tant que
 dure son essence. Ausfy
 appartiennent elles
 réellement a l'essence
 des êtres individus, qui
 sont comptés d'une même
 espece, et d'un même genre.

§. 188.

Quand il se trouve dans
 deux êtres, une chose, de
 laquelle

Original: Vollkommen
 und Mangel
 im Subjekt

(suf auf einander
bezügliche Vögel)

laquelle un de ces êtres
raison dans l'autre, et
ces êtres se rapportent
à l'autre, c'est pourquoi
on les appelle des Êtres
rapportant l'un à l'autre
p.e. Quand je demande
pourquoy Caïn est venu
dans le monde, la réponse
est, parce qu'Adam l'a
engendré. Ainsi Caïn
a la raison de son
existence dans Adam
[B. 29.]. De cette façon
Caïn, à l'égard de son
existence, se rapporte à
Adam, et en cette considéra-
tion on appelle Adam, Père,
Caïn, fils. De même
Magistrat, et Sujets, sont
êtres qui se rapportent
à l'autre. Car on
trouve dans le Magistrat
le droit et le pouvoir, du
commandement, et dans
les sujets le devoir de
l'obéissance.

l'obéissance. Quand
on demande pourquoy
le magistrat a droit et
pouvoir de commander,
il en faut chercher la
raison dans les sujets,
savoir, que les sujets luy
ont remis le soin du salut
et de la sureté publique
et generale, qui ne peut
subsister sans un droit
et pouvoir de commander.
Si d'un autre côté je
demande, pourquoy les
sujets sont obligez d'obéir,
on en trouve la raison
dans le magistrat, savoir,
parce qu'il a le droit et
le pouvoir de commander,
qui ne peut subsister,
si les sujets ne sont pas
obligez d'obéir. D'où
on voit, que des etres se
rapportent l'un a l'autre
quand de quelque chose,
ils ont la raison hors d'eux,
dans quelque autre.

§. 189.

Quand on veut donc com-
des etres qui se rapportent
l'une a l'autre, il faut
porter la vue sur la ra-
que l'un a dans l'autre
p. e. Quand on veut sa-
ce que c'est qu'un Pere
il faut prendre garde a
generation, comme et
la raison pourquoy une
personne est appelée
Pere, et une autre perso-
fils. De même quand
veut examiner ce que
c'est que Magistrat et
sujets, il faut prendre
garde a la commission
du soin du salut et de
la sûreté publique, et
droit et pouvoir de
comander, qui en resu-

§. 190.

Il y a sans doute en-
bien des choses qui
pourroient se dire de
êtres en general.

mai

Mais comme on le
pourra faire plus
convenablement dans
la suite, je placeraï
chaque de ces choses
dans le lieu où l'on pourra
le mieux la comprendre.

Chapitre III.

De l'âme en general, c.à.d.
de ce qu'on en aperçoit.

¶ 191.

Lesfin

Chapitre III.

De l'ame en general, c. a. d.

De ce qu'on en aperçoit.

§. 191.

dessein.

Je ne pretends pas encore
montrer icy ce que c'est
que l'ame, et comment
les changement arrivent
en elle : Mais mon but est
de rapporter simplement,
ce que nous en apercevons
par l'experience journaliere,
et je ne rapporteray rien, que
ce que chacun peut connoître,
quand il s'observe. Cela
nous servira de raison pour
en deduire d'autres choses,
que chacun ne peut pas
d'abord voir de soy même.
C'est a dire, nous voulons
nous former des notions
distinctes, des choses que
nous apercevons de l'ame,
et noter chemin faisant,
quelques veritez importantes,
qui

qui en peuvent tirer les
preuves. Et ces verités
qui sont confirmées par
expériences infailibles,
la raison, des regles, qui
dirigent les forces de l'âme
aussy bien dans l'intelligence
que dans le vouloir, et de
non vouloir, et par conséquent
de la Logique, de la Morale
et de la Politique.

§. 192.

Mais afin qu'on sache
pourtant ce qu'il s'agit
d'observer, il est à noter
que par l'âme, j'entends
être, qui a une notion de
soy, et d'autres choses hors
de luy
~~de luy~~ en tant que nous avons
une notion de nous et de
choses comme hors de nous.

§. 193.

À Dieu ne plaise, ^{pourtant} qu'on
~~ne~~ s'imagine, que je
cherche l'essence de l'âme

~~ce qu'on entend~~

ce qu'on entend
icy par l'âme.

avis contre le
mes entendu.

donc

dans ce, que nous avons une
 notions de nous et d'autres
 choses comme étant hors
 de nous, et que je voulusse
 soutenir avec les Cartesiens,
 qu'il ne peut rien y avoir
 dans l'âme, dont elle n'ait
 une notion : car on verra
 le contraire dans la suite.
 Je ne saurois parler icy, que
 de ce que nous connoissons
 de nous, puisque j'ay dessein
 de rapporter, ce que nous
 apercevons de nous, et que
 nous ne pouvons apercevoir
 rien de plus, que ce dont
 nous avons une notion.
 Car s'il se rencontre plus
 en nous, que ce, dont nous
 avons une notion, il nous
 le faudra trouver par des
 conclusions, tirées, de ce
 dont nous avons une notion,
 puisque nous n'en avons
 point d'autre raison.

C'est

In fine vult in se non
 in se causari.

C'est à dire, que ce que je
veux attribuer à l'âme
au delà de ce que nous en
apercevons, il faut que je
le fasse, à cause de ce que
j'ay remarqué et noté d'ordinaire
par l'expérience. / §. 30. /

§. 194.

J'ay déjà dit plus haut
/ §. 45. / quelle est la première
chose que nous apercevons
de notre âme quand nous
faisons attention, savoir
que nous avons une notion
de beaucoup de choses comme
hors de nous. Lorsque
cela arrive nous disons
que nous pensons, et appelons
ainsy, Pensées, les changements
de l'âme dont elle a une notion
au lieu que quand nous
n'avons aucune notion de rien,
p.e. en dormant, ou même quel-
fois en veillant, / comme on se
l'imagine: / nous avons coutume
de dire que nous ne pensons pas.

Différence
pensées

Quand c'est que
nous pensons, et
quand nous ne pensons
pas.

§. 195.

Ainsy, d'avoir une notion, c'est la marque, par ou nous connoissons, que nous pensons. de sorte que suivant la maniere de parler, ce que nous appellons, avoir une notion, est inseparable de la pensée. Et il n'y a aucune raison pourquoy nous devrions nous éloigner de cette maniere de parler. Cependant, il faut prendre garde, de ne pas poser pour cela, que l'âme ne peut pas avoir d'autres effets, que des pensées.

§. 196.

Mais nous trouvons une différence dans les pensées, quand nous pensons de choses hors de nous et en nous, savoir précisément la même, que j'ay indiquée dans ma logique en parlant des conceptions. Et quoy que je pourrois m'y rapporter, je crois qu'il ne sera

par ou nous con-
noissons les pensées.

différence des
pensées.

sera pas inutile de
repetier icy brievement la
difference, parce qu'il y a
occasion d'y ajouter plusieurs
choses.

¶ 197.

Mais parce que j'ay dit, que
cette difference a lieu, que
nous pensons a des choses
soit hors de nous, soit en nous,
il est besoin, que j'explique
avant toute chose, d'où nous
reconnoissons qu'il y a quelque
chose en nous: Car, on a
deja vu plus haut [§. 45.] d'où
nous reconnoissons, qu'il y a
quelque chose hors de nous
savoir, en ce que nous avons
une notion de plusieurs êtres
p. e. Lors que nous voyons
des batiments, ou des personnes
nous reconnoissons moyennant
la raison de la contradiction
[§. 10.] que moy, qui ay une
notion de quelque être, je
ne suis pas cet être, dont j'ay

une

D'où nous reconnoissons
ce qui est en nous.

une notion. Et ainsy, je le
 reconnois comme différent
 de moy / §. 17. / Mais comme
 en moy, je ne trouve rien
 de plus, que d'avoir une notion,
 i. a. d. ma pensée / §. 194. / je
 n'attribue rien a moy, que
 la pensée, desorte que ce qui
 appartient a la pensée, je le
 regarde, comme en moy.
 C'est pourquoy les cartesiens
 ont estimé, que d'avoir des
 notions, c'estoit toute l'essence
 de l'âme, et qu'il ne se
 pouvoit rien passer en elle,
 dont nous n'eussions une
 notion. Nous voyons
 ce qui est en nous, quand
 nous trouvons, que c'est
 précisément ce, par ou nous
 nous reconnoissons, de même
 que nous avons coutume
 de mettre en general dans
 un estre, ce, par ou nous le
 reconnoissons. p. e. Par la
 figure nous reconnoissons
 la

la boule: Mais nous met-
ausy la figure dans la boule
ainsy quand je dis, que quelque
chose est dans un être, cela
ne signifie en general autre
chose, sinon, que par là je
reconnois l'être, et le
distingue d'autres êtres.

§. 198.

Plusieurs pensées sont d'une
nature, que nous savons
tres bien ce que nous pensons
et pouvons en faire la distinction.
Alors nous disons: elles sont
claires. p. e. Je vois apparemment
des batiments, des hommes
et d'autres êtres. J'ay une
notion de ce que je vois
et je puis reconnoître et
distinguer chacune de ces
choses. C'est pourquoy je dis
que mes pensées presentes
sont claires.

§. 199.

Au contraire, quand nous
mêmes ne savons ce que nous
pensons.

ce que c'est que
pensées claires.

ce que c'est que
pensées obscures.

nous devons juger de ce
que nous pensons: nos
pensées sont obscures. p. e.
Je vois loin dans les champs
quelque chose de blanc, et
ne sçay ce que j'en dois juger,
parce que je n'en sçaurai
distinguer les parties: alors
la pensée que j'en ay est
obscure.

V. 200.

La denomination est prise
de la vüe. Car nous nomons
une vüe claire, quand nous
pouvons bien distinguer,
ce que nous voyons, et une
vüe obscure quand nous ne
pouvons plus bien distinguer,
ce que nous voyons. Or
comme en voyant, nous
avons une notion de ce
que nous voyons, qu'ainsy
nous pensons a ce que nous
voyons / §. 194. / et que même
par la nature de nos pensées,
nous

le qui a donné
lieu a cette
denomination.

clair & grossier /

clair & grossier /

nous jugeons de la différence ^{de ce resu}
de la vie. / car de distinguer ^{ci art}
ce que nous voyons, apartenir ^{plan fin}
a la pensée: / il a tres peu ^{de similitude}
pu arriver, que nous nous
servions des même maniere
de parler, lorsqu'il s'agit
de la vie, et lorsqu'il s'agit
de la pensée. C'est pourquoy
j'ay donne des exemples
ont de la connexion avec
pensée. Cependant
comme cette difference se
trouve dans toutes les espèces
de pensées, qui seront expliquées
separement dans la suite
l'occasion de la denomination
ne scauroit mettre des limites
a la signification du mot
de sorte que cela n'a plus
de rapport au delà. Mais
nous verrons dans la suite
on a pris encore d'autres manieres
de parler de la vie, pour
exprimer la nature des pensées.

§. 201.

Ainsy la clarté, resulte
de l'observation de la
différence dans la multiplicité
et l'obscurité, du manque
de cette observation.

§. 202.

D'où vient, que nous trouvons
un être plus clair, à mesure
que nous distinguons sa
différence d'autres êtres:
et d'autant plus obscur, que
nous pouvons moins distinguer
cette différence. Ceci se
rencontre ausfy bien dans
les sciences, que dans les
actions de la vie. p. e:
Plus nous reconnoissons
de circonstances par les-
quelles la sobriété est
distingué d'autres vertus,
plus la connoissance
que nous avons de la
sobriété nous devient
claire, au lieu qu'elle
nous demeure d'autant
plus

différence resulte la
clarté.
sangail!
es d'indistinct!
nou

Comment les
choses deviennent
plus claires.

Ce que c'est
que la lumière
de l'âme.

/light or less false/

plus obscure, que nous ne
connoissons moins ce qu'il
luy convient.

§. 203.

Quand nos pensées sont
claires nous disons qu'il y a
de la lumière dans notre âme.
Mais nous appelons aussi
Lumière, ce qui rend visible
les corps qui nous environnent,
c. a. d. que nous pouvons
les voir, et les distinguer
par leurs différences; de même
nous appelons Lumière, dans
notre âme, ce qui fait que nos
pensées sont claires, et que par
leurs différences nous pouvons
les distinguer, c. a. d. ce qui
nous rend sûrs de les
distinguer. Mais il n'est pas
encore temps icy de
rechercher en quoy consiste
cette Lumière.

§. 204

§. 204.

Ainsy nous comprenons la signification de ces manieres de parler quand on dit: il comence a faire jour en nous, ou bien, tout est tenebre en moy, et autres semblables. C'est a dire, nous disons, qu'il comence a faire jour, quand nous apercevons dans un être quelque chose, par ou nous le pouvons distinguer d'autres êtres, et que nous sommes entierement assures de cette difference. Au lieu que quand je ne puis rien distinguer, je dis: qu'il fait encore nuit en moy, que tout y est tenebre. Mais plus la certitude de ce que je distingue augmente, plus le jour augmente, ou plus la lumiere devient grande. L'experience prouve, que ces manieres de parler, ne scauroient estre prises dans un autre sens.

§. 205.

Comment on peut
dire aux autres
que la Lumière
augmente.

§ 205.

Mais il faut observer a
égard, la même chose a
celle on doit prendre
garde par rapport aux
mots, et aux manieres de
parler en general. sçavoir
que lorsque dans des ca
particuliers on dit: que
la Lumière augmente
nous, et qu'on veut
expliquer cela a un au
il faut alors nommer,
qu'on apprend appresent
^{et qu'on ne pourroit distinguer}
distinguer, ~~par~~ par un
p. e. Quelqu'un entend
dire beaucoup de bien de
Vertu. mais on ne luy
pas dit encore, en quoy
vertu est distinguée
autres êtres, et par ou
peut la reconnoître. alors
il fait entièrement nul
dans nôtre âme, quand
nous pensons a la vertu.
Mais aussitôt qu'on nous
explique ce que c'est, c. e.

ou

qu'en nous indique quelque
 marques, par lesquelles
 nous la distinguons d'autres
 êtres, alors il commence
 à y faire jour. Lors
 donc, que je veux dire à
 quelqu'un, qu'il fait plus
 jour en moy qu'au paravant,
 il faut que je luy dise en
 termes communs, ou par un
 exemple particulier de la
 vertu, ce que j'observe
 apresent par rapport à la
 vertu, et comment je la
 distingue d'autres êtres.
 Je dis expres, ou en termes
 communs, ou par un
 exemple particulier: car
 nous verrons bien tôt, que
 tout le monde ne peut
 pas raconter régulière-
 ment, ce qu'il remarque
 dans un être, et par ou
 il le distingue d'autres
 êtres.

Quand les pensées
sont distinctes nettes.

/ distinctif /

§. 206.

Il arrive quelques fois
que nous déterminons
différence de ce que nous
pensons, et qu'ainsy nous
sommes en état de le dire
à d'autres. alors nos pensées
sont ^{nettes} distinctes. p. e. quand
je pense à un triangle
à un quarré, je puis
déterminer la différence
d'un triangle et d'un quarré
et lors qu'on me demande
par où je distingue ces
figures entre elles, et lors
je les distingue toutes deux
de toutes les autres figures
je suis en état de dire cette
différence. savoir; qu'il
s'agit icy du nombre des
côtés; Dans le triangle
il y a trois lignes, dans
quarré il y en a quatre
en font le circuit. Et
là je reconnois que la pensée
du triangle est différente
celle du quarré / §. 17. /

tes

les pensées du triangle et du
quatre, sont nettes. De
même, quand je pense à
deux mots écrits, je les
distingue par les lettres dont
ils sont composés, et je puis
dire cette différence quand on
me la demande. Ainsey
mes pensées de ces mots, sont
nettes.

§. 207.

Il est à remarquer, que nos
pensées contiennent toujours
plusieurs choses. Lors donc
que nous pensons à un être,
et que nos pensées sont
claires par rapport aux
parties de cet être, ou la
multiplicité qui se rencontre
en luy, il résulte de cette
clarté une netteté. Dès
que nous avons des pensées
claires des parties, de manière
que nous les puissions
distinguer, encore que nous
ne puissions par précisément
determiner

Don vient la Netteté.

Mannigfaltigkei /

Deutlichkeit /

determiner cette difference
nous avons une pensee de
du tout. p. e. Quand j'ay
une pensee nette d'un
triangle, cette nettete vi
de ce que je connois clai
ment les cotez qui en for
la circonference, et qu'ain
je les puis compter, enco
que je ne puisse determiner
la difference qu'il ya entre
les cotez, ni celle qu'il y a
entre eux et d'autres figures.

§. 208.

La nettete devient donc toujours
plus grande, plus nous
decouvrons de parties de
les parties, ou de multiplier
dans une partie. Et ain
la nettete devient plus grande
quand nous acquerrons
plus de degrez de clarte
p. e. Quand dans un
triangle, je distingue
nombre

Degre, ou la nettete.

Profondeur
et ce que
pene

diffin

nombre des cotes, j'ay un
degré de la netteté, encore
que de l'espèce des ^{lignes} ~~lignes~~
qui composent ces cotes,
je n'aye qu'une conception
claire. Si je reconnois
clairement, par où l'espèce
de ces lignes est différente
d'autres lignes, et qu'ainsy
je puisse déterminer cette
différence, j'ay le second
degré de la netteté. Et
c'est ainsi qu nous pouvons
dire, qu'il existe en nous
une plus grande Lumière,
quand nous arrivons à des
pensées nettes, §. 203. /

§. 209.

Mais parie que la netteté
augmente par des degrés;
les pensées obtiennent par
là une profondeur, ainsi
on entend ce que c'est
que, profonde Penetration,
et ce que cela signifie,
quand on attribue à quelqu'un

un

Profondeur des pensées.
et ce que c'est, ^{profonde}
penetration.

(Insinuation)

1 Zerst. f. ein. Zerst.

ulterior explanation.

un une pénétration propre
savoir; celui là à une
pénétration profonde, qu'
dans ses pensées, atteint
un degré de netteté fort
éloigné.

§. 210.

Nous pouvons mieux nous
représenter ceci, quand
nous examinons les degrés
de la netteté. Car, quand
nous pouvons déterminer
la différence de ce que nous
pensons, nous avons le
premier degré de netteté.
ce que nous déterminons
pour être la différence
à quelque chose en soy
par où il est reconnu et
distingué d'autres choses.
si nous pouvons donc en
déterminer cette différence
nous avons le second degré
de netteté, et ainsi de suite
jusqu'à ce que nous n'ayons
plus

plus que des pensées claires
 de la différence. Il s'ensuit
 que plus on est descendu
 dans cet examen des degrez,
 plus la penetration a été
 profonde. L'exemple —
 precedent / §. 208 / est propre
 a éclaircir la chose: Cepen-
 dant pour plus de netteté
 j'y en ajouteray un autre.
 Quand je dis: La sobriété
 est une vertu d'user de telle
 viande, et de telle boisson,
 et d'une quantité de l'une
 et de l'autre convenable
 a la santé, alors je —
 determine la différence
 qu'il y a de cette vertu a
 d'autres, et j'ay par conséquent
 le premier degre de netteté.
 Si je puis de plus dire,
 ce que c'est que la vertu,
 et ce que c'est que des
 aliments sains, avec leur
 quantité convenable a la
 santé, et que je determine
 par

par ou on peut connoître
ces choses; j'ay le second
degré de netteté, et ainsi
de suite.

§. 211.

On voit par là que la clarté
descend toujours d'un degré
plus bas que la netteté.
Le premier degré de la clarté
n'a point de netteté / §. 198. 200
avec le second degré de
clarté commence le premier
degré de la netteté / §. 207.
et ainsi de suite.

§. 212.

Comme nous pensons
beaucoup de choses à la fois
p. e. je vois beaucoup de
choses à la fois, alors
pensée entière, qui s'étend
sur tout à la fois, devient
nette, encore que les parties
particulières, qui ne
rapportent qu'à une de
choses, auxquelles nous pensons
à la fois, ne soient qu'un
clair

Difference des degrés
de clarté et de netteté.

Pensées nettes.

claires / §. 207. / Ainsi
 pourvu que nous puissions
 seulement distinguer, a quoy
 nous pensons a la fois,
 encore que nous ne puissions
 pas d'abord determiner de
 difference; nous avons des
 pensées nettes.

§. 213.

Au lieu que lorsque dans
 les choses ensemble, aux-
 quelles nous pensons a la
 fois, il n'y a aucune clarté,
 nous ne saurions rien du
 tout distinguer / §. 198. / et
 dans toute la pensée, qui
 s'étend sur toutes ces choses,
 auxquelles nous pensons a
 la fois, il n'y a ni clarté
 ni netteté. Ainsi nous
 avons alors des pensées
 obscures.

§. 214.

Il arrive souvent, et même
 a la plupart des gens, de
 ne pouvoir pas determiner

la

degrés de la clarté /
 quand on distingue /
 quand on ne distingue pas.

degrés de la clarté /
 quand on distingue /
 quand on ne distingue pas.

degrés de la clarté /
 quand on distingue /
 quand on ne distingue pas.

degrés de la clarté /
 quand on distingue /
 quand on ne distingue pas.

Unvollständig

Unvollständig

L'obscureté la confusion

la différence des choses qu'ils pensent, et qu'ainsy il ne sauroient la dire d'autres quand on la leur demande; alors nos pensées sont confuses. p. e. Quo je vois une couleur rouge je scay fort bien la distinguer de la couleur verte, jaune ou de quelque autre, et ainsi la pensée que j'en ay est claire. Mais je n'en saurois déterminer la différence, ni lors qu'on me le demande, dire en que la couleur rouge est distincte de la verte, ou de quelque autre; par conséquent la pensée que j'en ay est confuse.

§. 215.

Il paroît par là, que la confusion est une manque des degrés, ultimes de la clarté, et vient de ce que les pensées sont obscures par rapport aux parties, ou la multiplicité qui se rencontre en une chose.

§. 216

§. 216.

Nos pensées nous représentent des êtres, ou présents, ou absents, et hors de nous, ou en nous. On a déjà expliqué ici desus [§. 45. 197.], d'où on connoît qu'une chose est hors de nous, ou en nous. Par ce qui suit on verra plus amplement comment nous distinguons ce qui est présent, de ce qui est absent.

§. 217.

Les êtres que nous nous représentons comme hors de nous, sont tous des êtres composés, que nous distinguons par la grandeur, la figure, et la couleur, et dont nous remarquons la situation des uns par rapport aux autres, et le changement de leur situation, aussi bien que de leur parties, par le mouvement. Nous avons coutume d'appeller ces êtres des corps, et nous examinerons

es différences des pensées par
rapport à ce que nous pensons.

comment nous pensons
des corps.

examinerons en son lieu
plus bas, ce qu'ils sont.
Scij nous ne touchons qu'à
ce que nous remarquons
quand nous observons nos
pensées.

§. 218.

Parmi ces corps nous
tenons un pour être le nôtre
parce que nos pensées
autres corps se reglent sur
celuy là, et qu'il nous donne
toujours present, pendant
que tous les autres changent.

§. 219.

Je dis, que les pensées
nous avons des êtres presens
comme hors de nous, se
reglent sur notre corps.
Il est bon de marquer plus
nettement comment cela
arrive; quoy que ce soit
une chose facile à remarquer
quand nous y prenons
garde. Les corps hors
de nous, occasionnent

Donc nous connaissons
notre corps.

Comment nos pensées
se reglent sur luy.

Supra Libr.

un changement dans nos
membres, que nous
expliquerons dans la
Physique, et dès que ce
changement arrive, nous
avons une notion de ce
qui s'ouasionne comme
hors de nous. Ce que
j'ay enseigné touchant la
vue, dans mon Optique,
peut à cet egard servir
d'éclaircissement. Il y ay
fait voir, par la structure
de l'œil, ausy bien que par
des experiences infailibles,
que les êtres corporels
qui se trouvent en droite
ligne, opposés à l'œil,
se peignent dans le fond
de l'œil, et que nous en
avons une notion hors de
nous, conforme au tableau
qui est dans l'œil.
desorte que si le tableau
qui s'est peint dans l'œil
est

est obscur; nos pensées
sont ausfy obscures; si
le tableau est clair; nos
pensées sont claires.
si le tableau est net, nos
pensées sont ausfy nettes
s'il est confus, nos pensées
sont confuses. Toutes les
regles qu'on observe par
rapport a la vie ont leur
source dans cette raison
comme on le peut voir
amplément dans mon *Opus*
Et il en est de même de
autres changements
occasionnés dans les
membres de notre corps
par d'autres êtres corporels

§. 220.

Nous avons coutume
d'appeller sensations, nos
pensées, qui ont leur source
dans les changements qui
arrivent aux membres de
notre corps, et qui sont
occasionnés par des êtres
corporels

ce que c'est que sensations,
et les idées qui leur correspondent.

corporels hors de nous.
 Nous appellons Sens, le
 pouvoir de sentir; Et les
 membres dans lesquels ces
 changements arrivent, sont
 nommez Les Membres
 des sens.

§. 221.

Nous comptons cinq sortes
 de membres des sens, savoir,
 l'œil, l'oreille, le Nez, la Langue,
 et les Ners par tout le Corps;
 ainsi nous comptons aussi
 autant d'espèces de sensations;
 et de Sens, savoir, Voir,
 Oïr, Flâter, goûter, Toucher,
 ou bien, La vue, l'ouïe,
 l'odorat, le goût, l'attouchement.
 La différence de ces espèces
 de sensations est aisée à
 trouver. Car, Voir, signifie
 la représentation des êtres
 qui occasionnent des
 changements dans l'œil,
 moyennant la Lumière.
 Oïr, signifie la représentation
 du

combien il y a de membres
 des sens, combien de sens,
 et leur différence.

du son, qui occasionne
des changements dans
l'oreille. Flâter, signi-
la représentation de ce
croulement invisible, qui
cause des changements
dans le nez. Jouer, signi-
la représentation de ce qui
cause des changements
dans la langue lors qu'on
mâche, ou qu'on dispose
d'une autre manière, quel-
que chose de corporel.
Et toucher, signifie la
représentation de ce qui
occasionne des changements
dans notre corps, quand
l'on touche à quelque être
corporel, ou qu'il en est
touché.

V. 222.

Seut estre quelque'un
s'étonnera, que je mette
les sensations dans les
pensées de l'âme, et
craint

(fin)

Objection et réponse.

croira qu'elles appartiennent
au corps. Car nous disons:
l'œil voit, l'oreille entend,
le Nez sent, la Langue goute,
le corps a de l'attouchement.
Mais on voit par ce qui
vient d'être dit, qu'à chaque
sensation, il arrive non
seulement un changement
dans notre corps, mais
aussy, que nous avons en
même tems une notion
des êtres qui occasionent
ces changements. §. 29. et suiv. f.
L'un et l'autre doit être
ensemble, quand nous
disons, que nous sentons.
Car p. e. lors qu'en dormant,
un son frappe nos oreilles,
ou que quelque odeur
saisit notre nez, et qu'
ainsy il arrive le même
changement dans nos
oreilles et dans notre nez,
que lors que nous veillons,
nous

nous ne disons pourtant
pas, que nous l'entendons
ou que nous le sentons
et cela, parce que nous
n'en avons aucune notion.
D'où il est évident, que nous
attribuons les sensations
principalement, à ce que
nous en avons une notion
ce qui appartient
indisputablement aux
pensées / §. 195. / Cependant
comme nous savons, qu'il y a
sans les changements qui
arrivent dans les membres
des sens, nous n'avons
aucune notion des êtres
qui les occasionnent.
On a coutume d'appeler ces
changements, des sensations
mais alors la signification
du mot est un peu altérée.
Et il n'est pas étonnant
que cela arrive en cette
occasion, puisque dans
d'autres

D'autres cas il se rencontre
 une inconstance dans le
 parler, bien plus considerable.
 De quoy on rendra raison,
 en son lieu. D'ailleurs
 il s'entend, que puisque nous
 traittons icy de l'âme, nous
 devons expliquer, ce que c'est
 que les sensations, par
 rapport a l'âme, et non,
 ce, que par rapport au
 corps, ou pourroit appeller
 du même nom, de quoy
 on traite dans la Physique.
 Mais on aura sur cery une
 plus grande lumiere, lors
 que je prouveray, plus bas,
 qu'avec toutes les pensées
 de l'âme, il se rencontre
 certains changements dans
 le corps, a fin de maintenir
 entre le corps et l'âme,
 une Harmonie continuelle.

§. 223.

Quand nous reconnoissons
 comment les especes des
 sensations sont differentes

[§. 221.]

qui sont les cinq sens
 en rapport a l'âme.

/§.221/ et ce que c'est que
sens en general /§.220./
sont en état de faire
en particulier ce que
que chacun des cinq sens
par rapport à l'âme. La
La vue est une Puissance
se représenter les êtres
occasionnent des changements
dans l'œil, moyennant
lumière. L'ouïe, est une
Puissance de se représenter
le son, qui occasionne
changements dans l'oreille
L'odorat est une Puissance
de se représenter cet écoule-
ment qui sort des êtres
corporels, et qui occasionne
des changements dans
nez. Le goût est une
Puissance de se représenter
ce qui, lorsque nous
mâchons, ou que nous
dissolvons d'une autre
occasionne des changements
dans la langue, et

L'attouchement

L'attouchement est une
 Puissance de se représenter
 ce qui cause des changements
 dans notre Corps, lors qu'il
 vient à toucher quelque
 être corporel, ou qu'il en
 est touché.

§. 224.

Mais une sensation a plus
 de clarté qu'une autre,
 de sorte que l'une empêche
 qu'on n'aperçoive l'autre,
 ou qu'au moins on l'aperçoive
 beaucoup. L'expérience
 nous en fournit des exemples.
 La lumière des Etoiles cause
 une moindre sensation
 que la lumière du Soleil,
 de sorte que de jour, nous ne
 saurions apercevoir les
 étoiles à cause du Soleil.
 Pendant qu'on parle fort
 haut près de moy je ne
 saurois bien entendre ce
 qu'un autre me dit tout bas.
 Quand on sent un goût, ou
 une odeur desagréable

on

sensations ont différentes
 une plus forte
 sensation obscurcit une
 moindre.

86/

on a coutume de les
chasser par un autre g^{en} ou une autre odeur plu^{la nature}
forte, et ainsi du reste. ^{de per}
Ainsy ce n'est pas seulement
une maniere de parler, de
dire; une plus grande
lumiere obscurcit une
plus petite; Mais il est
vray en general qu'une
plus forte sensation
obscurcit une moindre.
Le sens de cette maniere
de parler, se trouve dans
ce qui precede; i. a. d. qu'
signifie qu'une chose
empêche souvent, qu'
puisse du tout, ou au moins
beaucoup, sentir une autre
chose, quoy que l'un
et l'autre occasionnent
un changement dans
les membres de nos sens
et que tous ces deux
changements soient
representez dans nôtre ^{les sens} ^{nécessaire}

La nature de la sensation
ne dépend pas de nous.

§. 225.

Nous ne pouvons rien
changer selon nôtre gré
dans les sensations, et nous
sommes contraints de les
recevoir comme elles
viennent. Un son, soit
agréable ou désagréable,
demeure tel qu'il est, et il
ne dépend pas de moy de
changer la sensation que
j'en ay. Il en est de
même du goût, de l'odorat,
et de tous les autres sens.
Ainsy la nature de la
sensation est hors de nôtre
puissance. Car ce que
nous ne saurions faire,
c'est précisément ce qui
est hors de nôtre puissance.
Comme ce que nous pouvons
faire, ou effectuer par nôtre
action, c'est, ce qui est en
nôtre puissance.

§. 226.

Il n'est pas plus en nôtre
puissance de sentir ou de
ne

Les sensations sont
nécessairement.

§. 22

ne pas sentir une chose
car aussitôt que les états
extérieurs causent des
changements convenables
dans les membres des sens
nous sommes contraints
de nous les représenter.
Ainsi les sensations sont
nécessairement tant par
rapport à leur existence
que par rapport à
leur nature / §. 36. /

§. 227.

Mais, comme nous ne
pouvons rien voir, que
ce qui peut jeter de la lumière
dans nos yeux: rien entendre
que ce dont le son tombe
dans nos oreilles; rien sentir
que ce dont il monte à
encoulement dans notre nez;
rien goûter et toucher,
ce qui touche notre langue
et notre corps / §. 228. /
Il s'ensuit que nos sensations
se règlent sur la situation
de

/ i fort d'attribuer /

Jusqu'ou les sensations
sont en notre puissance.

de nôtre corps par rapport
aux autres corps. En
tant qu'il depend donc de
nous de changer cette
situation, et en tant que
nous pouvons empêcher
ces changements dans les
membres de nos sens, ils
sont en nôtre puissance
§. 225. Mais lors que
nous sommes déjà présents
dans un endroit, et que nous
avons les yeux ouverts,
nous sommes contraints de
voir ce qui est devant nous,
et tel qu'il est, sans que
nous puissions y rien
changer selon nôtre gré,
et ainsi du reste des
autres sens.

§. 228.

Nous savons par une
expérience journaliere,
comment nous pouvons
empêcher les changements
dans les membres de nos
sens. savoir, qu'il faut
empêcher

comment nous pouvons
empêcher les changements
dans les membres de nos sens.

empêcher que ce qui la
cause ne touche les mêmes
des sens. Comme lors que
nous ne voulons pas voir
une chose nous devons
empêcher que la lumière
de la chose que nous ne
voulons pas voir, tombe
dans nos yeux, ce qui se
fait, quand nous détournons
les yeux, ou que nous les
fermons. Quand nous ne
voulons pas entendre une
chose, il faut qu'en bouchant
les oreilles nous les garentissions
du son. Quand nous ne
voulons pas flaire une chose
nous ne devons pas laisser
entrer dans le nez l'écoule-
ment des corps, ce qui se
peut ou en bouchant le
nez, ou en flairant quelque
autre chose; et ainsi du reste.

§. 229.

Ce que nous avons senti
une fois, nous pouvons
le représenter, quand même
cette

Nous pouvons nous
représenter les choses
que nous avons déjà senties.

cette chose que nous avons
sentie n'est pas présente
p. e. Quand j'ay vu un homme
dans une compagnie je
puis me le représenter,
comme s'il étoit présent à
mes yeux quoy qu'il ne soit
plus présent. De même
quand j'ay entendu dire
quelque chose, je puis me
le représenter comme si
je l'entendois de nouveau,
quoy qu'il n'y ait plus
personne qui parle.

§. 230.

Cependant nous trouvons
icy une notable différence.
Car cela ne se peut pas faire
avec une égale facilité
dans une occasion come
dans une autre. Quand
les sensations ont été nettes,
nous pouvons mieux nous
les représenter de nouveau,
que lors qu'elles ont été
confuses.

§. 231.

qui le
mem
lors q
pas vo
devon
mieu
s ne
dome
qui se
tourne
ous le
mieu
e ne
bouche
rent
ous
une
laisse
sations ont été nettes,
qu'elles ont été
confuses.

Exemple.

§. 231.

Le soleil en fournit un
exemple. Sa lumière
a beaucoup de clarté, mais
point de netteté: car nous
ne pouvons rien distinguer
dans sa lumière / §. 206.
Au lieu qu'on peut
reconnoître sa figure
sa grandeur, et les distinguer
d'autres figures et grandeurs
ainsy par rapport à la
figure et à la grandeur
il y a de la netteté dans la
représentation du Soleil.
Lorsque nous voulons donc
nous représenter le Soleil
en son absence, nous le
pouvons, par rapport à
sa figure et grandeur,
mais pas bien par rapport
à sa lumière.

§. 232.

Comme donc nous n'apercevons
en general dans les étoiles
que nous voyons, rien autre
chose, que des figures,
grandeur

Ce que nous nous représentons
le mieux de ce que nous avons vu.

grandeurs, situations, et
couleurs, mais que les figures,
grandeurs, et situations ont
de la netteté, ce que les couleurs
n'ont pas / §. 206. / On peut
en general mieux se
représenter les figures,
grandeurs et situations, que
les couleurs.

§. 233.

Il y a plus de netteté dans les
Parolles que dans un autre son,
car nous pouvons tres bien
distinguer une syllabe d'une
autre, au lieu que dans un
autre son, nous ne distinguons
rien. C'est pourquoy nous
pouvons mieux nous
représenter des parolles
et des discours que nous
avons entendus, qu'un
autre son dans lequel nous
n'avons rien trouvé à distinguer.
on trouvera de même, que
d'une Musique qu'on a
entendue, on ne peut se
représenter

représenter que ce qui a
de la netteté. D'où vient
un connoisseur y applique
plus de pénétration qu'à
autre; peut aussi mieux
qu'un autre se la représenter.

§. 234.

Mais comme dans l'odorat,
le goût, et l'attouchement
il y a rarement quelque
peu de netteté, on peut
très peu, ou point du tout
se représenter, ce qui est
conçu par ces sens.

§. 235.

On a coutume d'appeler
Imaginations, les représentations
d'êtres qui ne sont pas
présents. Et la force de
l'âme de produire de
semblables représentations
est appelée, Force
d'Imagination.

§. 236.

Comme les Imaginations
ne représentent pas clairement
tout

De l'odorat, du goût, et de
l'attouchement.

Ce que c'est que Imagination,
Et force d'Imagination.

En quoy les sensations et les
Imaginations sont distinguées.

tout ce que contenoient les
 sensations / §. 231. // il y a
 en elles une grande obscurité,
 c'est en quoy elles sont
 différentes des sensations,
 et c'est même par où nous
 les distinguons. p.e. Quand
 je m' imagine une personne,
 que j'ay vue ailleurs, et qu'en
 même t'ems j'en vois une
 autre présente devant moy,
 il se trouve une grande
 différence entre ces deux
 personnes. Car bien que
 de la première je me
 représente très bien tout ce
 qui a rapport aux figures,
 grandeurs, et situations
 des parties les unes vers les
 autres. Les couleurs ne
 laissent pas de s'évanouir
 presque entièrement, et tout devient
 quasi noir. Au lieu que ma
 sensation me représente vivement
 les couleurs. Ainsi dans
 la personne imaginée tout paroît
 obscur, mais dans la personne
 présente tout est lumineux et clair.

Quand nous ne pouvons
pas les distinguer.

Cependant quand les imaginations
sont seules, elles nous paraissent
avoir plus de clarté
jusque là, que nous les prenons
pour des sensations, comme
cela nous paroît dans les
rêves. Comme alors nous
n'avons point de sensations
au moins aucune remarque
on ne sauroit apercevoir
la différence puis qu'il ne
s'agit d'aucune netteté
car les choses dont nous
avons que des pensées
simplement claires, ne
laissent bien distinguer
qu'en les comparant
§. 198/. Cependant comme
dans les rêves on peut
distinguer les couleurs,
voit que la force de
l'imagination peut aussi
représenter les couleurs
quoiqu'avec très peu de
clarté en comparaison
de la sensation que nous
avons

Regle des

avons. De cette même
manière on peut juger des
autres choses qui dans les
sens n'ont point de nettelé.
Ceux qui ont quelque pénétra-
tion trouvent icy une raison,
par laquelle ils peuvent
juger, si ayant un rêve,
ils étoient eniore, ou non,
fortement endormis.

§. 238.

Des Imaginations
Mais on trouve que les
Imaginations ont leur
source dans les sensations,
et voici de quelle manière.
Quand nos sens nous
représentent quelque chose,
qui a du rapport à une
sensacion que nous avons
eüe dans un autre tems.
Alors cette même sensation
se représente, c. a. d. que
quand une partie de toute
la sensation présente, est
une partie d'une sensation
passée. alors toute la sensation
passée

parlée se représente de nouveau.
Si donc celle cy a encore
du rapport a une sensation
ou a une Imagination que
nous avons eüe dans un
autre tems, alors celle
se représente encore de
nouveau. Ainsey les
imaginations varient
après l'autre: p. e. Dans
une compagnie ou on a
j'ay vu des personnes, et
des verres. Quand ensuite
je vois des verres, les
personnes se représentent
aussy. Si j'ay vü d'ailleurs
une de ces personnes a
l'Eglise, cette Eglise se
représentera a moy; et
ainsy du reste. Cette
est d'une grande importance
comme on le verra cy des
et dans les autres parties
la Philosophie.

§. 239.

Et comme les rêves ne sont autre chose que des Imaginations, nous pouvons par ceij montrer la raison des rêves, savoir; qu'ils ont ausy leur source dans une sensation, qui ne nous a pas tout a fait éveillé, par ou se represente ce que nous avons senti, ou que nous nous sommes imaginé dans d'autres tēms, et qui a quelque chose de commun avec la sensation presente. Puis, cela se suit de la maniere qu'il a été dit des Imaginations.

§. 240.

Mais comme ces choses, que nous nous imaginons une apres l'autre, ne sont pas fondées l'une dans l'autre, rien, dans un rêve ne peut être fondé l'un dans l'autre. Et comme par l'exemple précédent §. 238. il est évident, que dans un rêve, il peut

comment on explique
ce qui est que rêve.

lorsqu'il n'y a point
de chose dans les rêves.

il peut se représenter un
lieu, ou nous avons vu
une chose, que cette chose
nous paroît présente, et
que nous ne pouvons croire
autrement, si non, que nous
nous trouvons dans le même
lieu que nous nous représentons.
[§. 47.] il est évident aussi
que dans un rêve, nous
pouvons par un saut, nous
trouver transportés, d'un
endroit dans un autre, sans
sentir que nous passions
par les endroits qui sont
entre deux. Il en est de même
même quand, dans un rêve,
il arrive autre chose par
un saut. De cette manière
on comprend donc, pourquoi
dans les rêves il n'y a point
d'ordre, comme dans la
vérité [§. 142.]

Première
ment cela

Les Imaginations peuvent
aussy se rapporter a des choses
que nous n'avons jamais senties.

§. 241.
Ce n'est pas seulement
choses aux quelles nous
avons déjà pensé. La
d'autre

d'autres tems, que se rapporte
 à la Force de l'Imagination,
 mais nous pouvons ausfy
 nous représenter ce que nous
 n'avons jamais senti
 auparavant. Nous en
 faisons l'expérience dans
 la géométrie, quand nous
 nous représentons le trait
 d'une ligne courbe, telle
 que nous ne l'avons pas
 encore vüe, qu'ensuite
 nous la traçons sur le
 papier, et qu'alors seulement
 elle devient sensible.

§. 242.

Mais cela arrive de deux
 maniere. La premiere est,
 quand nous divisons selon
 nôtre gré des êtres que
 nous avons réellement
 vüe, ou dont nous avons
 vüe l'image et que nous
 mettons ensuite ces parties
 ensemble selon nôtre gré:
 d'où il resulte quelque
 chose

maniere maniere
 comment cela se fait.

Ce que c'est que la force
de la fiction.

/ Kraft zu fudigen /

/ Fictio fubtilis /

Les imaginations ne sont
pas tout a fait en notre
puissance.

/ etwas dichten /

chose que nous n'avions
pas encore vue. C'est
ainsy qu'a été formée la
figure de la melusine
moitié homme et moitié
poisson; la figure des
anges quand on les peint
comme des hommes ailés
les figures bizarres des
divinités payennes, et
autres semblables. C'est
c'est en quoy consiste la
Force de la fiction, par laquelle
nous inventons souvent des
choses, qui ne sont pas
possibles; ausy l'appelle-
t-on une Imagination
vuide.

§. 243.

Il arrive quelques fois que
voulant composer une fiction
il en résulte tout autre
chose que ce que nous
demandions, p. e. Le vent
ne représenter un monstre
qui ait une grosse tête
les bras et les jambes cour-
tes.

avec une grande bourse .
 Pendant que cela m'occupe,
 il arrive, que je me représente
 une grande personne qui a
 bien une grosse tête, mais
 dont tout les membres sont
 d'ailleurs proportionnés, et
 que cette personne se change
 tantôt dans la figure d'un
 homme à cheval, tantôt en
 autre chose. Dequoy on
 doit prendre la raison du
 §. 238. Quand nous pensons
 à une grosse tête, et que nous
 avons vu auparavant une
 personne avec une grosse
 tête, alors la pensée présente
 a quelque chose ^{de} commun
 avec la sensation qu'on a
 eue auparavant, et il faut
 par conséquent que cette
 personne se représente de
 nouveau. Si nous avons
 donc vu dans une autre
 tems une personne à cheval
 qui en d'autres parties avoit
 de la ressemblance avec la
 grande personne à laquelle
 nous

nous pensons apresent
alors cette personne se
represente a la place
l'autre. Et il semble
que la grande personne
changee en homme a che
parce qu'au même mom
que la grande personne
disparoit l'homme a che
se trouve a sa place, sans
que nous voyions, comment
l'une est partie, et l'autre
arrivée.

§. 244.

C'est là la source de l'imagi
sion des peintres, sculpteurs
et autres artisans, qui par
art nous produisent de
ouvrages grotesques.

§. 245.

La seconde maniere dont
force de l'imagination
produit des êtres, qui n'
pas été vûe auparavant
est selon la proposition
de la raison suffisante
et produit des images qu
contiennent

Source des ouvrages
grotesques.

Seconde maniere dont
l'imagination represente
ce que nous n'avons pas
vu.

contientment verité / § 192. /
 p.e. l'image sous laquelle
 un sculpteur se représente
 une statue, dans laquelle
 il fait entrer ce qu'il a vu,
 et ce qu'il a trouvé de beau
 par ses recherches, dans
 cette espèce d'hommes, dont
 il en représente un. De
 même, le trait d'une ligne
 courbe a laquelle d'ailleurs
 nous n'avions encore jamais
 pensé. / § 241. / Aussi bien
 que l'image d'un bâtiment,
 qu'un Architecte se
 représente en pensée,
 conformément aux règles
 de l'architecture.

§. 246.

C'est sur ce, qu'est fondé
 communément l'art d'inventer
 des Architectes. Car ils
 font bonne provision de
 desseins et d'estampes, tant
 de bâtiments qui ont été
 exécutez, que d'autres, qui
 n'ont été que projettez par
 d'autres architectes.

Lors qu'ils

Inventer des Architectes.

61.
Lorsqu'ils doivent donc
projeter un bâtiment, ou
en faire un dessein; ils
prennent un de ce dessein
ou une Estampe après
l'autre, s. tout comme la force
de l'imagination produit
un après l'autre, les ébauches
qui ont quelque rapport
avec ce que nous pensons
présentement; et ce qui
leur en plaît, ils le portent
ensuite ensemble dans un
nouveau Dessein. Cet
usage peut être permis,
pourvu qu'on ne perde pas
de vue la Proposition de la
raison suffisante, et qu'en
conformité, la composition
soit faite selon les règles
de l'architecture, afin que
le bâtiment obtienne sa
raison de perfection
[§. 152. 153.]. Mais quand
on néglige ceuy, et qu'on se conduit
comme lors qu'on fait des figures
[§. 242.]; alors cette méthode
engage à faire des fautes
et à remplir l'ouvrage
d'imperfections.

Cette methode des Architectes
 peu habiles, est ausy d'usage
 parmi d'autres artisans,
 et même les savants savent
 s'en servir, p.e. Les Predicateurs
 qui prennent dans des collections
 de sermons, ou dans des livres
 de concordances, de quoy
 former leurs discours. Et
 en general tous les savants
 qui composent des livres
 de choses qu'ils ramassent
 de beaucoup d'autres livres.
 De même les Ecclésiastiques qui
 dans les écoles composent
 leurs vers et leurs harangues
 de phrases ramassées, et
 qui ont quelque fois pour
 imitateurs des personnes
 qui ne veulent plus estre
 appellez des Ecclésiastiques.
 Il y a donc la même chose
 a observer a leur egard,
 qu'a celui des Architectes.
 savoir; que cette methode
 n'est

Donc
 ent, ou
 ils
 Des
 ne
 la
 duit
 être
 pour
 pens
 que
 port
 ans
 les
 mis
 de
 ion
 t
 position
 regl
 fin
 ne
 lion
 quan
 se
 fid
 met
 vau
 age

ausy en usage parmi
 autres artisans; et même
 parmi les savans.

n'est point entièrement
à rejeter; pourvu que l'on
ne perde pas de vue la
Proposition de la raison
suffisante, afin qu'il puisse
exister de la vérité / §. 247.
Mais si on n'a pas cette
attention, et si on se
conduit comme lors qu'on
fait des fictions / §. 242.
il en resultera des choses
pleines de fautes et
imparfaites. Ce qu'on
ne voyoit que trop de nos
jours, par rapport au grand
nombre de nos fautes
de livres.

§. 248.

On a lieu icy de faire une
question, savoir, D'où nous
savons, que nous avons
déjà eü une pensée aupara-
vant, p. e. d'avoir déjà eü
une personne. Elle paraît
d'abord difficile à résoudre.

Comment nous reconnoissons
que nous avons déjà eü
une pensée.

on en trouve pourtant la
 raison tres distinctement,
 quand nous y faisons bien
 attention. Car il se trouve
 apresent un autre ordre
 dans la pensèe, ausfy bien
 par rapport aux autres
 pensèes qu'on a dans le
 même tèm, que par rapport
 a celles qui la suivent,
 ou qui la precedent. p. e.
 Quand je revois une personne,
 que j'ay vüe auparavant,
 je la vois dans un autre
 lieu, ou avec d'autres
 personnes, ou autrement
 habillée qu'auparavant.
 et avant de la revoir j'ay
 vu quelque autre chose, ou
 me suis imaginé d'autres
 choses, que lors que je la
 vis pour la premiere fois.
 C'est pourquoy, quand p. e.
 nous ne scaurions bien
 nous représenter le lieu,
 ou

ou nous avons vu cette
personne auparavant
et que nous remarquons
confusement quelque
part ou nous connoissons
que nous l'avons déjà vue
nous entrons un peu en doute
et disons: Je dois avoir déjà
vu cette personne quelque
part: mais je ne puis me
souvenir où. Si nous en
souvenant, ou qu'un autre
nous le dit, le lieu nous
rend certains, que nous avons
aussy déjà vu auparavant
cette personne.

§. 249.

Or, pour ce que, quand nous
reproduisons une pensée
de nouveau, nous pouvons
reconnoître que nous l'avons
déjà eüe auparavant,
nous attribuons à l'âme
une mémoire. La

Mémoire

Ce que c'est que mémoire.

Gecti

Premiere

Memoire n'est donc autre chose qu'une puissance de reiconnoître des pensées que nous avons déjà eues auparavant, lors qu'elles se representent de nouveau.

§. 250.

Cette explication paroitra extraordinaire a ceux qui croient que la Memoire est une Puissance de garder des pensées que nous avons, et de les rendre dans d'autres sens. Mais je feray aisement voir la justesse de mon explication, et l'irregularité de l'autre.

§. 251.

Chaque pensée nous represente quelque chose, ou hors de nous, ou en nous / §. 194. 197. / Lorsque nous reproduisons donc en nous une pensée, que nous avons déjà eue

auparavant

Section.

premiere reponse.

auparavant, nous ne
representons une chose qui
n'est pas presente. Mais
ceci appartient a la Force
de l'Imagination (§. 235.) et
ne peut estre attribuee a la
memoire, puisque nous ne
distinguerions pas assez la
force de l'Imagination de
la memoire. De sorte
qu'il ne reste pour la memoire
autre chose, qu'une connoissance
que nous avons deja eue en
pensée auparavant. Il
paroit suffisamment, ^{que} c'est
là proprement l'ouvrage
de la memoire, et que c'est
par là que nous la
reconnoissons et la distinguons
d'autres puissances de l'ame.
puisque nous disons, que
nous avons oublie si nous
avons vu, ou non, une chose
que nous nous representons
lorsque nous ne pouvons
pas bien nous ressouvenir.

ou

secondé

ou, et dans quelle occasion
 nous l'avons vue. Demeure,
 quand quelqu'un se souvient
 d'une chose, qu'il a entendu
 dire auparavant et ne
 reconnoit pas, qu'il l'a
 déjà entendue: il s'imagine
 que ce sont ses propres pensées
 qu'il produit luy même.
 Et quand on parvient à luy
 faire reconnoître, qu'un autre
 le luy avoit dit, ou qu'il
 l'avoit lu dans un livre,
 alors il attribue cela à la
 memoire, mais l'impuissance
 ou il étoit un moment
 avant, de le reconnoître,
 il l'attribue à l'oubli.
 Ainsy lorsque nous reconnoissons
 que nous avons eue une
 pensée auparavant, nous
 admettons une memoire:
 mais là ou cela n'arrive
 pas nous n'y en admettons
 point.

§. 252.

Je ne pretends pas encore
 faire

Seconde reponse.

13. /
faire voir icy ce que c'est
proprement que la memoire
en tant qu'elle appartient
a l'ame, car cela ne peut
se rechercher que dans la
suite. Et j'ay seulement
voulu donner de justes
limites a la signification
de ce mot. Mais ceux qui
ne se contentent pas de
l'explication que je viens
de donner de ce mot, veulent
aller plus loin, et montrer
en quoy consiste la memoire.
Et parce qu'ils ne comprennent
pas l'essence et la nature
de l'ame, et qu'ainsy ils ne
sauraient expliquer comment
il est possible que la force
de l'imagination reproduise
des pensees que nous avons
eues auparavant, et qu'ils
puissent estre reconnues
par la memoire; ils vont
examiner, si leur force
d'~~est~~ l'imagination ne peut
pas leur représenter quelque
chose.

chose, qu'ils ayant senti
auparavant, lors qu'on
reproduit des choses qu'on
a eues auparavant. Le
resouvenant donc / N. 238. /
que lors qu'ils ont mis ou
gardé quelque chose dans
une cassette ou armoire,
ils ont été en état, de l'en
tirer, et la reproduire, lors-
qu'on la demande. ils
sont allés se représenter la
memoire, comme une espece
de cassette, dans laquelle
l'âme met, et conserve les
pensées qu'elle a une fois
eues, et d'où elle les retire
quand il luy plaît, ou quand
on le demande. D'où il
est arrivé que plusieurs
ont appelé la memoire,
un coffre des notions ou
pensées. Mais on trouve
bien tôt, que ce ne sont
que de vaines paroles,

puisque on

/Egaltuig/

/Hautafreung/

/Hautafreung/

Quand nous tenons bien une
chose dans la mémoire.

puisqu'on ne peut se faire
aucune conception ni
de cette, ni de cette garde
et custodie des pensées,
de la manière de les en-
retirer, des qu'on quite
choses, dont les manières
de parler sont prises.

V. 253.

Nous trouvons que nous ne
retenons bien une chose
que nous l'avons bien dans
la mémoire, quand nous
la sentons longtemps, ou
souvent, ou bien quand nous
y pensons souvent. Cela
est trop connu pour qu'il
soit besoin d'en donner
un exemple. Chacun
sait que quand ^{dans} notre
enfance, ou dans notre
jeunesse nous voulons
apprendre quelque chose
par cœur, nous la répétons
beaucoup et souvent.

nous disons que nous retenons
 bien une chose, ou que nous
 la tenons bien dans la mémoire,
 quand nous pouvons aisément
 nous la représenter et la
 reconnoître bientôt, même
 quand il y a longtemps que
 nous n'y avons plus pensé.

§. 254.

Lors que nous ne pouvons
 point du tout nous représenter
 une chose que nous avons
 connue en d'autre tems,
 ou qu'au moins, nous ne la
 reconnoissons pas quand elle
 se représente, ou que d'autres
 nous font resjouvenir, que
 nous l'avons déjà connue
 cy devant. Nous disons;
 que nous l'avons oubliée.
 Ainsi l'oubli n'est autre
 chose, qu'une impuissance
 de penser de nouveau à
 une chose à laquelle
 nous avons pensé auparavant,

et

et si nous y pensons, il
reconnoître que nous
avons déjà pensé auparavant

§. 255.

Par ce qui a été dit précédemment / §. 253. / comment nous retenons aisément une chose, on comprendra même très, comment nous oublions bientôt une chose, savoir; ou quand on y fait peu d'attention lorsqu'elle est présente, ou qu'on n'y repense pas souvent, ou enfin parce qu'on saute d'une affaire à l'autre.

§. 256.

Il arrive, que nous n'avons qu'une pensée obscure d'une chose, dont nous avons eu auparavant une pensée claire. Lorsque nous ne pouvons donc pas, par cette pensée obscure reconnoître cette chose

nous

Comment nous oublions
bientôt une chose.

Quand nous disons qu'une
chose nous tombe dans l'esprit.

nous disons: Cela ne veut pas nous tomber dans l'esprit. Car, quand nous parlons de pensées qui n'ont pas leurs raisons dans les membres de notre corps, et ainsi n'appartiennent pas aux sensations; ni qui existent en nous sur ce que nous avons désiré qu'elles existassent. Nous avons coutume de dire: Cela nous est tombé dans l'esprit.

§. 257.

Mais comme il ne peut rien nous tomber dans l'esprit, que ce qui a quelque chose de commun avec la pensée présente, et celle cy ne nous remettant rien dans la Mémoire, que ce qui a quelque chose de commun avec ce qui nous tombe dans l'esprit §. 238. / le moyen par lequel on effectue, qu'on se ressouvient d'une chose, est,

de

Quand nous nous ressouvrons de quelque chose.

de faire attention à tout ce
que nous pouvons distinguer
dans notre pensée présente
afin de nous remettre par
là dans la mémoire, ce qui
a précédé, ou ce qui a été
en même temps, ou ce qui a
suivi la chose à laquelle
nous voulons penser, c.à. d.
de laquelle, nous voulons
avoir une pensée claire, au
lieu de la pensée obscure
que nous en avons. Et pour
cela se fait nous disons: que
nous nous remémorons, ou
resouvonnons de quelque chose.
Donc, la puissance de se
res souvenir n'est autre
chose, qu'un effort, de changer
en pensée claire, une pensée
obscure, que nous avons de
quelque chose, que nous avions déjà
connue clairement auparavant.

/ Conséquence /

Comment nous faisons pour que
d'autres se ressouviennent.

§. 258.
Nous nous servons de ce
même moyen pour engager
les autres à se ressouvenir.

Jusqu'à
mémoire

les autres a se rememorer
ou resjouvenir de quelque
chose. Car nous leur
representons ce qui a precedé,
ou ce qui a été en même tems,
ou ce qui a suivi la chose
qu'on veut qui leur revienne
dans la memoire. p. e.
Quand nous desirons que
quelqu'un se resjouviennne
de ce qui a été dit dans
une compagnie. Nous lui
rappelons des choses qui
s'y sont passées, ou qu'un
autre a dites dans le
même tems que s'est
tenu le discours dont on
veut faire resjouvenir,
comme cela est connu a
chacun par une experience
journaliere.

§. 259.

Mais il est bien a remarquer,
que la memoire, ausfy bien
que le Resjouvenir, s'étendent

Jusqu'on s'étendent la
memoire et le Resjouvenir.

65. /
non seulement sur les
sensations, mais auspy
toutes les pensées de qu
que nous qu'on veuille
les appeller. L'expérien
le prouve suffisamment,
nous l'observerons en
davantage, lorsqu'il se
question bientôt de la
puissance de conclure un
chose d'une autre chose.

Degrez de la Force de l'
imagination et de la
memoire.

§. 260.
La memoire, et la Force de
l'imagination ont des degres
différents: car nous trouvons
qu'un homme peut plus
qu'un autre, se représenter
ensemble, ou un apres l'autre
dans un ordre suivi, des choses
aux quelles il a pensé a la fois
ou dans un ordre suivi. Et
a coutume de juger de la force
d'une memoire, par la quantité
de choses qu'on peut se
représenter, en reconnoissant
qu'on les avoit déjà connues
auparavant.

§. 261.

Les
uspy
de qu
cuite
scrit
vent
s en
il re
de la
ne u
chase.

Raison ultérieure
de ce degré.

Force de
des deg
trou
et plus
presen
res la
des
la p
vi. J
de la
à qu
et se
ois
con

La force de l'Imagination
et la mémoire peuvent
être étendues.

§. 261.

Nous jugeons encore de la bonté d'une mémoire, quand quelqu'un retient promptement une chose, en ce qu'il n'y a fait attention que peu de tems, ou qu'il se l'est représenté peu de fois, et qu'il est pourtant en état, de se la représenter dans l'occasion /§. 238./ et de connoître qu'il y avoit déjà pensé auparavant /§. 248./.

§. 262.

Nous trouvons ausy, que ~~quelques~~ la Force de l'imagination, ^{ausy bien} que la mémoire, peuvent être étendues. Car nous voyons que des gens en s'exerçant, ont été en état de se représenter par la force de l'imagination plus de choses, et de les conserver présentes plus longtems, qu'ils ne le pouvoient auparavant

§. 261.

auparavant. Nous le
de même que par l'exercice
on peut parvenir à retenir
plus promptement, plus
de choses qui sont à la
fois ensemble, ou qui
suivent dans un certain
ordre.

Exemples.

Dr 63.
Le celebre Mathématicien
Jean Wallis confirme par
un exemple, combien la
force de l'imagination et la
memoire peuvent s'étendre
quand il raconte dans son
traicté de l'algebre c. 108.
Vol. II. oper. Qu'il a calculé
pendant la nuit, et de mémoire
de plus grands exemples
qu'il ne semble qu'on
puisse calculer de jour.
Il en allegue un exemple
particulier, afin qu'on
puisse d'autant moins
douter du fait, sçavoir
qu'en l'année 1670. le
février

455
fevrier v. N. Jean George
Pelskover de Königsberg
s'étant venu voir, et étant
venu a parler de ces
matieres; Luy Wallis
luy en avoit donné une
preuve, en calculant,
purement de memoire, la
racine quarrée du nombre
246813579101214111315
1618201719212224262
8302325272931, qui
avoit etc de 27. chiffres,
faisant 15710301687148
2805817152171. Il
ajoute même sc. 450. au il
ne pouvoit mieux parvenir
a une demonstration de
Mathématique la plus
subtile, la plus ample,
et la plus impliquée, que
pendant les ténèbres de la
nuit, et quand tout estoit
tranquille.

§. 264.

Mais il est aisé de juger,
et Wallis le remarque luy
même.

extension
fait peu a peu.

même, que cette extension
ne se peut pas faire
d'un coup, mais peu à peu.
On commence par peu,
on continue d'aller plus
Je me ressouviens moi-même
que lors que je commençay à
apprendre les Mathématiques
et particulièrement l'algèbre
je parvins insensiblement
à pouvoir, quand je m'étois
couché le soir, résoudre quel-
ques propositions, purement
en pensée, et à en achever
tout le calcul. Je pourrois
de même me représenter
des figures de Geometrie
tant par rapport à leur
dernière équation, que par
rapport aux démonstrations
aussy distinctement que
les avois eüe dessinées devant
moy sur une ardoise.

§. 265.

Cependant pour avoüer
franchement ce qui m'y

Leau

ce qui peut encore
y contribuer.

beaucoup aidé, je diray. que
 je m'étois accoutumé d'abord,
 à écrire tout de suite, et en
 ordre, tout le calcul, de la
 manière qu'on trouve
 marquée dans mes principes
 d'algebre, en Allemand, et
 en latin, et dans les
 démonstrations, je me
 peignois de même tout en
 pensée, selon la méthode
 que j'en ay donné dans mon
 traité latin de la manière
 d'enseigner. Car de cette
 façon, je n'ay jamais eü
 besoin, pour continuer
 un calcul, de me représenter
 plus d'une ligne de chiffres
 à la fois.

V. 266.

Ce qui fait voir, que la Netteté
 contribue beaucoup à retenir
 bien une chose, et à étendre
 la Force de l'imagination
 et la mémoire. L'expérience
 le confirme auspy dans
 d'autres

font mieux les choses
 de la netteté.

d'autres cas, desorte qu'il
seroit inutile d'en apporter
des exemples. Mais je
parle icy de la netteté des
pensées que j'ay expliquées
icy dessus / §. 206. / lors qu'il
se représente les choses
la manière qu'elles peuvent
le mieux estre distinguées.

§. 267.

Une bonne preuve que la
Force de la mémoire peut
s'étendre, c'est la Mnémonique
ou l'art et les préceptes de
la Mémoire, dont plusieurs
personnes font usage avec
beaucoup de succès, et dont
les règles ne peuvent estre
fondées que dans l'essence
de la mémoire / §. 32. 33.
Mais ce n'est pas une
chose à examiner icy.

§. 268.

Nous trouvons dans l'âme
une Puissance par laquelle
aussy

La Mnémonique, ou
l'art de Mémoire.

Ce que c'est
qu'Attention.

ausy bien dans ses sensations,
 que dans ses imaginations,
 et dans les autres sortes de
 pensées, dont nous parlerons
 dans la suite, elle est en
 état de se fixer a une
 d'entre elles de façon, que
 nous en avons plus de notion
 que du reste, c. a. d. de faire,
 qu'une pensée obtient plus
 de clarté que toutes les
 autres: ce que nous appelons
 attention. p. e. Je puis
 a la fois, entendre qu'on
 parle, et voir ce qui est
 present, et sentir la chaleur
 qui est dans un endroit:
 Mais tout cela ne se fait
 pas au même degré de
 clarté. Car si je distingue
 bien les paroles qui se
 disent, sans beaucoup remarquer
 les choses qui sont presentes,
 et encore moins la chaleur,
 j'ay attention a ce que
 j'entends, et non a ce que je
 vois.

07.1
vois, ni a ce que je sens
Au lieu que si je distingue
bien les choses que je vois
sans savoir précisément
ce qu'on parle, et sans
remarquer qu'il fait chose
alors j'ay attention aux choses
qui sont presentes, et
nullement aux discours
ni a la chaleur.

§. 269.

Cette attention ne contribue
pas peu, a ce que nous
étendions notre Force
d'Imagination et la Memoire.
Il est même vray en general
que nous reterrons plus
facilement et mieux une
chose, quand nous sommes
attentifs, que lors que nous
n'y avons pas grande attention.

§. 270.

Mais nous trouvons aussi
que l'attention ayant
degrez, nous pouvons par
un exercice continuel
acquiescer

Elle est nécessaire à l'extension
de la force de l'imagination
et de la Memoire.

Comment elle parvient
à un plus haut degre.

acquerrait un plus grand degré que nous n'en avons d'ailleurs. C'est pourquoi on voit que ceux qui sont accoutumés à penser à des choses profondes et abstraites, et qui se donnent de la peine pour déduire heureusement jusqu'à la fin, des preuves fort amples, acquièrent un bien plus grand degré d'attention que d'autres, qui se lassent bientôt, lorsqu'il s'agit de continuer leurs pensées de suite et sans interruption. Mais quand on continue à s'y exercer, on parvient insensiblement d'un moindre degré à un plus considérable.

§. 271.

D'un autre côté il arrive, que les sensations, et particulièrement la force de l'imagination et la mémoire troublent beaucoup l'attention

oment elle est troublée.

l'attention. C'est pourquoi
ceux qui pendant le jour
sont occupez de beaucoup
de choses, peuvent le moins
longtems fixer leur pensée
sur une chose / §. 238. /
dans le tems que nos sens
sont remplis fortement
de beaucoup de choses,
l'attention cesse bientôt,
il est difficile au moins
l'entretenir longtems.
Dans une chambre fort
chauffée, ou on entend
beaucoup de bruit du
voisinage, sur tout si en
même tems on a une soif
ardente avec un grand mal
de tête; il est difficile de
faire attention à ce qu'on
lit.

§. 232.

Quand nous nous représentons
une chose, soit que nous
sentions, ou que nous
l'imaginions; et, que nous
fixons nos pensées sur elle
particulièrement

Quand nous méditons
sur une chose.

Comment on
aux conceptions

parties l'une après l'autre,
des quelles elle est composée,
ou sur une partie après
l'autre de la Multiplicité
qui se recontre en elle ;
alors nous méditons sur
cette chose, et par cette
attention continuée que
nous appliquons à une
partie après l'autre, ou
à une partie de la
multiplicité après l'autre,
cette chose nous devient
claire par rapport à ses
parties, ou à la multiplicité
§. 198. / et nette par rapport
à elle même / §. 206. / ; a-
moins que nous ne puissions
déterminer aucune différence
entre les parties, ou dans
la multiplicité, auquel
cas, la chose demeure
simplement claire / §. 206. / .

§. 273.

Lors que nous méditons
sur des choses, et que nous
sommes assurés par la
mémoire

Comment on parvient
aux conceptions, ou idées.

187
memoire, que nous en av
ausy auparavant sent
ou imagine de semblables
/§. 249./; nous connoissons
par la ressemblance, et la
difference des choses /§. 17. 18./
Et par la nous parvenons
a nous représenter les genres
et les especes des choses
/§. 182./, ce qu'on appelle
proprement, des Conceptions
qui sont la raison ^{des}
connoissances ^{universelles} ~~generales~~

§. 274.

J'ay deja amplement deduit
au premier chapitre de ma
Logique, et il n'est pas
necesaire de le repeter icy
comment nous continuons
a mediter sur ces conceptions
et comment nous en tirons
de quoy en former de
nouvelles /§. 242. 245./

§. 275.

J'ay fait voir au même
endroit, que les conceptions
ont la même difference
que

Où l'on peut trouver
plus d'eclaircissement
la desus.

Differences des
conceptions.

que celle que j'ay expliquée
cy desfus par rapport aux
pensées en general, savoir;
qu'elles sont, ou claires, ou
obscurres; que les claires, sont
Nettes, ou Confuses, que les Nettes
sont ~~et~~ Complettes, ou
incomplettes; que les
Complettes sont Exactes ou
Inexactes: Mais il seroit
inutile de repeter ces
choses.

§. 276.

Aussy, tôt que nous avons des
pensées ou des conceptions
nettes d'une chose, nous la
compreons. Et ce que
nous pouvons reconnoître
nettement, est intelligible.
Dans la vie commune on
a bien la coutume de dire qu'
on comprend une chose, quand
on en a seulement une
conception claire: Mais dans
les sciences il est nécessaire
de distinguer ~~une~~ ^{la} simple
connoissance d'une chose, de
l'intelligence.

§. 277.

substanzlich oder
qualitativlich.

Hoch, Ländig oder
niedrig, Ländig.

Wenn wir verstehen
eine Sache, so ist es
intelligibel.

Wahr, Ländig

Ce que c'est que
l'Entendement.

1. des Brystauds /

N. 277.

La Puissance de représenter
nettement ce qui est possible
c'est l'Intelligence ou
l'Entendement. Et c'est
en quoy consiste la différence
entre l'Entendement et le
Sens, et la force de l'Imagination
que là ou ceux cy sont
seules, les représentations
sont tout au plus claires
sans être Nettes, au lieu que
quand l'Entendement surveut
elles deviennent nettes.
C'est pourquoy, lors que
quelqu'un ne sait rien
nous dire d'une chose, en sorte
qu'il se la puisse imaginer
c. a. d. quand il n'a point
de netteté dans ses pensées.
[§. 206.] nous avons coutume
de dire: Il n'en a aucune
intelligence, ou bien: Je
ne la comprend pas; au
lieu que quand il peut
nous dire ce qu'il s'en
représente, nous disons
Il en

le que c'est
connoissance

Ex. Kant

Il en a l'intelligence, ou
bien: Il la comprend.

Quelque fois même nous
alleguons distinctement la
netteté comme une raison
que quelqu'un n'entend pas
une chose quand p. e. nous
disons: comment peut il la
dire: Il n'y comprend rien;
encore que nous sachions
qu'il a senti la chose, et
qu'il peut de nouveau se
l'imaginer.

§. 278.

Aussitôt que nous pouvons
nous représenter une chose,
nous la connoissons. Et
quand les conceptions
sont nettes, notre connoissance
est nette ausfy; Si les
conceptions sont confuses,
la connoissance l'est
ausfy. Une connoissance
nette, est l'Intelligence
d'une chose / §. 276. /

§. 279.

ce que c'est que
connoissance.

En Kantius!

Degrez de la connoissance.

Le plus haut degre de
la connoissance.

D'où vient l'Imperfection
de la connoissance.

§. 279.

Plus il y a donc de netteté
dans la connoissance, moins
nous comprenons la chose
/ §. 276. / et plus aussy nous
en pouvons rapporter / §. 277. /
De là naissent les degrez
de la connoissance / §. 278. /

§. 280.

Lors donc, que quelqu'un
comprend nettement quelque chose
qui peut se connoître d'un
être, alors il a atteint le
plus haut degrez de
connoissance de cet être
et il n'est pas possible
d'atteindre a une plus haute
connoissance.

§. 281.

Au lieu que là où il reste
la confusion, et de là
la connoissance n'a pas été
portée au plus haut degrez
selon qu'il y reste plus ou
moins de confusion et
d'obscurité, elle en demeure
plus ou moins éloignée

Ainsi

Ainsy les degrez de l'imperfection
de la connoissance resultent
de la confusion et de
l'obscurité / §. 106. /

§. 282.

Puisque la netteté de la
connoissance appartient a
l'Entendement, et la confusion
aux Sens, et a la force de
l'Imagination / §. 277. / l'enten-
dement est séparée des sens
et de la force de ~~l'entendement~~,
quand nous avons une
connoissance entièrement
nette: au lieu qu'il est
encore joint aux Sens et a
la Force de l'imagination,
quand il y a encore de la
confusion et de l'obscurité
dans notre connoissance.
au premier cas l'Entendement
est Pur, au second, il est
Impur

§. 283.

Et puis qu'on peut faire une
différence nette et distincte
entre l'Entendement pur,
et l'Entendement impur,
et

Quant l'Entendement
est pur ou impur.

* L'Imagination

Entendement pur
et pas une chimere.

et qu'elle est même fondée
dans l'expérience / §. 282. /
on voit que ceux là se trompent
qui prétendent que l'Entende-
ment pur est une imagination
rien creuse des Mathématiciens
/ §. 242. / . Mais il se trompe
parce qu'ils n'entendent pas
la différence entre Entende-
ment pur et impur / §. 276. / et
qu'ils n'en ont eue qu'une
connaissance confuse / §. 270. /

§. 284.

Je n'ignore pas que quelque-
fois on prend l'Entendement
pour une Puissance de
représenter ce qui est possible
soit que cela se fasse d'une
manière nette, ou confuse
ou même obscure : auquel-
cas on y comprend en même
temps la Force de son être
et la Force de l'imagination.
Mais qu'est-il besoin
d'aller sans nécessité, et
une circonstance dans le
langage, rendre un mot

equivoque

Pourquoy l'entendement
n'est pas pris dans un
sens plus étendu.

equivoque, pendant que nous avons assez de mots, par lesquels nous pouvons distinguer toute la Puissance et la Force de l'âme, et cela sans changer en rien la signification ordinaire que les mots ont une fois obtenus.

§. 285.

Il est vrai que l'expérience nous apprend, et nous le prouverons en son lieu, que notre Entendement n'est jamais entièrement pur, mais que dans la Netteté il reste toujours beaucoup de confusion et d'obscurité. Cependant cela n'empêche pas qu'on ne puisse attribuer ce qui appartient à chaque puissance de l'âme, et éviter par là, de donner lieu à des malentendus, on se servant de manières de parler equivokes.

§. 286.

Entendement nous
procure de connoissances
universelles.

L'Entendement nous
procure des connoissances
universelles.

70.
§. 286.

Ainsi l'Entendement se
montre dans nos conceptions
en ce qu'elle effectue, que
nous distinguons ce qui se
rencontre dans un être
que nous nous représentons
et qu'en le comparant avec
ce qui se rencontre de
différent dans d'autres êtres
nous déterminons la différence
des êtres, par où nous
parvenons aux explications
et à connoître les Espèces
et les genres / §. 182. / Ainsi
c'est l'Entendement qui
nous procure des conceptions
universelles, et par conséquent
en général des connoissances
universelles.

§. 287.

Aussitôt que nous distinguons
les Espèces et les genres des
êtres, leurs attributs, leurs
changements et le rapport
de l'un à l'autre : nous
reconnoissons, qu'un tel
être à telle qualité, ou
qu'un

Quand l'Entendement
porte un jugement.

70.
148
qu'au moins il peut l'avoir,
ou bien que quelque chose
peut venir de luy, &c. a. d. qu'
on puisse trouver en luy la
raison d'un changement
de quelqu'autre être. Mais
qu'un tel autre être n'a
pas telle qualité, ou qu'il
ne peut pas l'avoir, ou
qu'une chose ne vient pas
de luy. Et cette opération
de l'entendement nous
l'appellons Juger. On
trouve des exemples de cecy
dans la Logique.

V. 288.

Nous voyons par là, qu'il
ne fuffit pas pour porter
un jugement, de se représenter
un être avec son attribut,
ou avec ses changements,
ou avec ses effets; Mais
qu'il s'agit ausfy, que nous
distinguions de cet être
et l'attribut, et le changement,
et l'effet, et que nous les
regardions

De quoy il s'agit dans
un Jugement.

regardions comme des
choses différentes, qui sont
à la fois ensemble, et qui
ont de la connexion.
Ainsy le jugement porté
sur la représentation de
la connexion qu'il y a
entre deux êtres différents.
Il en va de même lorsqu'il
s'agit de la séparation
de deux êtres.

§. 289.

Exemple.

Je vais t'éclaircir par un
exemple, afin qu'on l'entende
mieux. Quand je me
représente un fer ardent
j'ai une conception aussi bien
du fer, que de l'ardent, et
me représente l'un avec
l'autre, et l'un dans l'autre.
Mais en faisant cela, je
ne juge encore rien du fer
j'ai simplement une
conception du fer ardent.
Desorte que si on me deman-
de que je pense à présent
je

je reponds: Que je vois
 du fer ardent. Au lieu,
 qu'aussitôt que je me
 represente l'ardent come
 une chose separée du fer,
 et que je pense, qu'elle a
 de la connexion apresent
 avec le fer: je juge du fer,
 qu'il est ardent. Desorte
 que si alors on me demande,
 ce que je pense; je reponds:
 que je pense que ce fer
 est ardent. Ainsy les
 hommes dans leur manieres
 de parler ordinaires font
 nettement connoitre la
 Difference, quand ils jugent,
 ou quand ils n'ont même
 qu'une simple conception.
 Et nous voyons auspy par
 l'exemple allegué, que par
 le jugement que nous
 faisons du fer ardent,
 nous entendons proprement
 la representation de la
 connexion de l'ardent avec le
 fer.

71/1
fer. Il en est de même
quand nous nous représentons
en même tems un fer ardent
et un autre fer qui ne l'est
pas. Car quand on se con-
tient simplement à les
représenter, il n'y a enco-
re là aucun jugement. Au-
lieu qu'aus sitôt que nous
remarquons la différence
fer ardent à celui qui ne
l'est pas, et que nous faisons
attention, à ce que l'ardent
n'a pas de connexion avec
l'un de ces deux fers; alors
nous commençons à juger
l'un de ces fers, qu'il n'est
pas ardent. Ainsi nous
voyons par cet exemple
que nous avons coutume
d'appeller proprement le
jugement du fer non ardent
une représentation de la
separation de l'ardent
de ce fer.

§. 290.

Et comme dans chaque jugement nous nous représentons deux choses savoir, premièrement l'être en luy même, puis une chose qui luy convient, ou qui ne luy convient pas, et outre cela encore la connexion, ou la separation de ces êtres, et qu'ainsy nous avons trois conceptions; On a coutume de définir le jugement, une connexion ou une separation de différentes conceptions. Comme lorsque je juge que le fer est ardent, j'ay une conception du fer, une conception de l'ardent, et enfin une conception de la connexion de l'un avec l'autre, et dès là je connecte icy l'ardent avec le fer. Ainsy, quand on veut examiner un jugement on doit prendre garde a

trois

explication du jugement
ce qu'il y a a considerer
a cet egard.

290

/Glück/

Ce que c'est que des mots.

/Wörter/

Ce que c'est qu'un signe.

trois choses, savoir 1. à ce
dont on juge, 2. à ce que
luy convient, ou ne luy
convient pas, 3. à la connexion
ou separation de ces deux
des choses, comme dans
exemple, au fét, 2. à la
3. à la connexion de l'âme
avec le fét.

V. 291.

Nous avons coutume de dire
aux especes et aux genres
des êtres, soit qu'ils subsistent
par eux mêmes ou qu'ils
subsistent par d'autres, de
noms particuliers, formés
par des sons nets, qu'on nomme
en general des mots. Mais
les mots ne sont autre chose
que des signes de la pensée.

V. 292.

Un signe, c'est une chose, par
laquelle je puis connaître
la presence, ou l'absence
d'un être, c. a. d. par ou je reconnais
qu'un être est réellement
present.

present dans un endroit,
ou qu'il y a été, ou qu'il y
arrivera. p. e. Là où il
monte de la fumée, il y a
du feu. Or le premier ne
pouvant être sans le second,
car c'est par erreur qu'on
prend pour fumée la vapeur
d'un fumier chaud, ou d'une
montagne chaude sur la-
quelle il a plu, ou d'une
rivière qui va geler; je
puis reconnaître par le premier,
que le second est present,
savoir, qu'il y a du feu
dans cet endroit. Il s'en-
suit que la fumée est un
signe du feu.

§. 293.

Quand deux choses sont
constamment ensemble, ou
qu'une chose suit constamment
une autre; alors l'une
est toujours le signe de
l'autre. On appelle
ces

Ce que c'est que des
signes naturels.

ces signes des signes Naturels
p. e. La fumée est un signe
naturel du feu.

§. 294.

Nous avons ausy recueilli
d'assembler a notre gré
un même endroit, deux
qui sans cela ne s'assembler
pas, et faisons de l'un le
signe de l'autre. En ap
ces signes des signes arbitraires.
Comme les Enseignes de
Ouvriers, ou des artisans
l'habillement particulier
de personnes d'une certaine
condition, ou d'une certaine
famille, et autres semblables.

§. 295.

Les mots sont au rang
signes arbitraires / §. 294
car il est purement arbitraire
qu'un mot, et une conception
soient ensemble présents
en même tems, ou qu'un
des deux suive l'autre.

ce que c'est que des
signes arbitraires.

Willkürliche
Zeichen

Les mots sont des
signes arbitraires.

§ 296.

La raison de cela est, que ceux qui les premiers ont inventé les mots, ont donné à leur gré des noms aux espèces et aux genres des êtres substantifs par eux mêmes, ou par d'autres. Car encore qu'ils doivent avoir eu une raison pour le faire /§. 30./; cette raison n'a pourtant pas été nécessairement: ce qui paroît clairement, de ce que les mots qui expriment une même chose, sont ^(dans des langues différentes) différents. Or, ce qui peut être autrement n'est pas nécessairement /§. 41./. Mais lors qu'on se représente — souvent ensemble, le mot, et la chose qu'il signifie; on n'a dans la suite qu'à sentir, ou s'imaginer la chose, pour que le mot se présente aussy d'abord /§. 238./, et on reconnoît que ce mot est le nom de cette

cette chose / §. 248. / ou bien
il ne faut qu'entendre dire
ou voir écrit ce mot, ou se
l'imaginer, pour que la chose
que ce mot signifie, se
présente en même tems
/ §. 238. / et nous reconnoissons
que c'est la chose, qui
convient à ce nom / §. 248. /

§. 297.

*Comment nous apprenons
la langue Maternelle.*

Nous comprenons par là
comment nous apprenons
la Langue Maternelle c.à.
cette langue qu'on parle
dans l'endroit où nous sommes
élevés. savoir, que nous
sentons les choses, et entendons
prononcer leurs noms en
semble et souvent. Or
là nous sommes capables
de nous représenter par la
force de l'imagination, le
nom en même tems que
nous nous représentons
la chose que ce nom signifie
et en échange nous représentons
la chose

*Comme
d'autre*

la chose, quand nous entendons
prononcer, ou que nous
pensons à ce mot / §. 238. /
De son côté la mémoire nous
rend certains / §. 249. / que ce
nom est celui qui a été
imposé à la chose. Il
arrive ausfy que nous nous
faisons nommer, ou depeindre,
ou expliquer une chose
absente: au quel cas nous
connectons cette description
ou explication avec le nom.
Du reste cela revient au
même.

§. 298.

Quand nous vivons dans un
endroit où on parle une
autre langue que la nôtre,
nous l'apprenons de la même
manière que nous avons
appris la langue maternelle;
car nous nous trouvons icy
dans les mêmes circonstances
où nous étions alors.
Mais quand nous ne sommes
pas

Comment on apprend
autres langues.

731
pas dans l'endroit où on
parle cette autre langue
nous ne pouvons l'apprendre
qu'au moyen de la langue
maternelle ou de quelque
autre que nous ayons
déjà apprise. Car alors
nous représentons souvent
ensemble deux mots qui
en deux langues différentes
signifient la même chose
p. e. lorsque nous les répétons
souvent tous les deux
ensemble; le mot de la
langue maternelle, ou de
telle autre que nous avons
apprise, tient icy la place
et se rapporte, comme
rapportoit auparavant la
chose signifiée par ce mot
§. 297. et quand on a
remarqué cette seule différence
le reste demeure comme
auparavant §. 297. de sorte
qu'il est inutile d'en
dire davantage.

§. 299.

Mais on voit en même tems par là pourquoi un Infant apprend plutôt à comprendre qu'à parler sa langue maternelle. Pour comprendre, il ne faut que pouvoir nous représenter la chose avec le nom, et le nom à la fois avec la chose, et nous ressouvenir que c'est là le nom de la chose /§. 297./. Mais pour la parler il nous faut outre cela prononcer les mots, ce qui se fait moyenant les membres du parler, en formant les sons simples, desquels on compose le son du mot. Car quand on considere le mot en luy même, on voit bien que c'est un son net, composé par d'autres sons simples et claires: Dequoy je traiteray plus amplement dans ma Physique. Puis donc qu'outre ce qu'il faut pour comprendre une langue, il faut encore plus de choses

pour

73/ Pourquoi un Infant apprend plutôt à comprendre qu'à parler sa langue maternelle.

de la Physique avec des
gracif

pour la parler, il n'est pas
étonnant qu'un Enfant
puisse plutôt comprendre
que parler sa langue Maternelle. Et nous trouvons
d'ailleurs fondé dans l'expérience
que la difficulté de former
les sons requis pour les mots
en est la cause.

§. 300.

Nous avons d'abord des mots
par lesquels nous indiquons
les Espèces et les genres
des êtres subsistants par eux
même, ou par d'autres, et
nous avons coutume de les
appeler les Noms des êtres
comme âme, Esprit, Personne
Entendement.

§. 301.

Mais nous avons coutume
nous représenter de ces
manières les êtres qui
subsistent par d'autres.
Fois nous les considérons
comme des êtres différents
de ceux par qui ils subsistent.

Différence des mots.
Ce que c'est que les Noms.

Ce que c'est que les
Noms Essentiels.

au quel cas la force de
l'imagination, qui ne remarque
aucune différence nette
entre eux, ne les distingue
pas des êtres subsistants
par eux mêmes. Et c'est
en conséquence de cette raison
qu'on personnifie la Vertu,
l'Erudition, la Science et
autres êtres subsistants par
l'âme. Et dans ce cas il
n'y a pas de différence entre
les noms des êtres subsistants
par eux mêmes et de ceux
qui subsistent par d'autres.
Car p. e. La vertu est un
être qui ne subsiste pas
par soy, mais par l'âme,
ou en general par un esprit.
Sans une âme ou un esprit
il ne peut point y avoir
de vertu: Elle ne peut pas
non plus être réellement
séparée de l'âme, ou de l'esprit.
Cependant quand on considère
la vertu comme un être
qui est distingué de l'âme
ou

ou de l'esprit dans lequel
elle se rencontre, on lui
donne un nom come a un
être subsistant par soy
Car les deux noms Verbe
et âme, dont la dernière
est un être subsistant
par soy même, et la première
indique l'être subsistant
par l'âme, sont d'une même
espece. Et cey est une
espece des Noms, & d'une
l'espece des Noms Essentiels
par lesquels les êtres sont
denotés, quand a eux mêmes
sans egard a d'autres, soit
qu'ils subsistent par eux
mêmes, soit qu'ils subsistent
par d'autres.

§. 302.

Ensuite nous regardons
encore les êtres subsistants
par d'autres, en tant qu'ils
subsistent par d'autres.
Et de là les êtres par qui
ils subsistent acquièrent
d'eux un nom, qui indique

un être

Ce que c'est que des Noms
accidentels.

un être subsistant pas roij
 même en tant que quelque
 autre chose subsiste par
 luy. Et c'est la seconde —
 espèce de noms, savoir. le
 Nom accidentel. p. e. Quand
 je considere la Vertu come
 un être subsistant par d'autres,
 savoir, par l'ame des hommes
 ou par un Esprit; l'ame
 par le quel elle subsiste,
 reçoit de là, outre son Nom
 Essentiel d'ame, encore un
 autre Nom accidentel. —
 Vertueuse. C'est pourquoy
 ces Noms accidentels se
 rapportent toujours a
 quelque autre chose, et ne
 peuvent jamais être employez
 comme poureux et —
 independement d'autre chose.
 Car quand on parle d'un
 Vertueux, il faut toujours
 nommer, ou sous-entendre —
 une personne, par l'ame du
 quel la Vertu subsiste.

avis nécessaire.

§. 303.

Mais comme nous trouvons
aussy, qu'il peut subsister
d'autres êtres par de tels
êtres qui subsistent par
p.e. Le degré d'Erudition
par l'Erudition, et celle
l'âme d'un homme; il arrive
aussy que les êtres subsistent
par d'autres, outre leurs
essentiels, en reçoivent un
accidentel de l'être, qui
son tout subsiste par
p.e. l'Erudition peut
par son degré le nom
accidentel de grande,
de profonde, quand on
une grande ou profonde
Erudition. Et c'est
qui donne lieu dans
Langues ou on peut
aisement joindre les
ensemble, comme dans
notre Langue Allemande
a des Noms accidentels
composez; tel est le nom
de profondement, car

/Gochgalt 4rt./

§. 304

§. 304.

Les deux sortes de Noms
sont sujets a des changements.
Car comme le nom indique
proprement une Espèce entière
ou un genre entier, il faut
qu'il indique auspy bien un
être de cette espèce ou de
ce genre^t, Afin qu'on puisse
donc distinguer s'il est
question d'un être, ou de
plusieurs, il faut qu'au
second cas le nom souffre
quelque changement.
Ainsy nous disons, Homme,
ou vertu, quand nous
parlons d'un homme, ou
d'une vertu: et Hommes,
et Vertus, quand nous
parlons de plusieurs
hommes, ou de plusieurs
vertus. Et cette différence
a sa raison dans le
nombre des êtres qui
sont comptez d'une
même espèce, ou d'un
même genre.

§. 305.

X que plusieurs, et tous
les êtres de cette espèce.
ou de ce genre.

Difference en regard
a leur connexion.

/ Ben monté /

/ Les Mauph.
Les Maupgan /

§. 305.

Outre cela, tous les êtres
ont de la connexion ensemble
comme on le fera voir en
son lieu, et on peut en
attendant le recevoir
comme fondé en expérience.
Or, comme en parlant il
faut aussi souvent avoir
égard a cette connexion
il arrive que dans quelques
Langues les noms sont
changés, et que dans d'autres
on employe certains adjectifs
qu'on nomme Articles.
p. e. Nous disons en allemand
Cet homme, de cet homme
et ainsi du reste. Mais
on parlera amplement
de ceci dans la grammaire
dont je n'ay pas dessein
de traiter presentement, en
que nous soyons obligés
de toucher a quelque une
des raisons sur les-
quelles Elle est fondée

Ce que i
Proion

Non ino
Lingst.

§. 306.

§. 306.

Afin qu'on ne soit pas obligé de répéter sans cesse les noms des choses, ce qui ne pourroit qu'ennuyer, on a inventé quelques mots qui peuvent être employés à leur place, qu'on appelle Pronoms. comme Celui-ci, celui-là, etc. On a ausy employé ensuite de tels mots pour éviter une prolixité des-
agréables quand il faut toujours se servir des noms mêmes des choses. comme les Pronoms suivants, Moy, Toy, Mien, Tien. etc. On a enfin connecté ces noms avec les noms des choses, afin que le nom d'une espèce entière ou d'un genre entier pût tenir la place du nom d'un individu, parce qu'il seroit impossible de donner un nom à chaque individu, et qu'il y a des cas ausy, où on ne veut pas se servir du nom qui est

ce que c'est que.
Pronoms.

Mon mien /
Ton tien /

est propre à un être, con-
lors que ce nom est inconnu
à celui à qui on parle
qu'on a des raisons pour
pas nommer par son nom
une personne dont on parle
et d'autres semblables.

§. 307.

Tout ce que nous trouvons
dans un être outre son être
c'est, ou ses attributs, ou ses
changements, ou son rapport
avec d'autres / §. 33. 41. 42.
126. 188. / C'est pourquoi
sous les jugements posés
sur ce qu'un être a tel ou
tel attribut, ou qu'il a
produit tel changement.
c. a. d. qu'il a fait telle
ou telle chose, qu'il a souffert
tel ou tel changement
à une Force, ou bien une
Puissance de faire ou de
souffrir ceci, ou cela, qui
se rapporte de telle ou telle
manière à d'autres, etc.

^{que c'est}
Lequel des noms
Capitiaux. / Verbes. /

Gaius

Lequel c'est
mot cop

ou qu'enfin il n'y a dans
cet être rien de tout cela.
Afin donc d'indiquer le
jugement par des paroles,
on a eû besoin de mots
particuliers par les quels
on peut denoter la connexion
des attributs avec l'Essence,
de même que ses changements
ses Actions, et ses Passions.
Les Latins leur ont donné
le nom de mots / Verbes /
preferablement aux autres
mots, dont on ne se sert
que pour accompagner
ceux ci, et nous pouvons
à leur exemples leur
donner, à l'égard des
autres mots, le nom de Mots
Capitiaux.

§. 308.

Pour indiquer la connexion
de l'Essence avec ses attributs
et changements, de même
que son rapport à d'autres,
on se sert du mot Capital,
Être; qu'on appelle à cause
de cela,

Parl. Montre /

Le que c'est que le
mot copulatif.

/ Verbiung Wort /

/ uist. /
/ ist. /

Il est caché entre les
Noms Capitaux.

de cela, Mot copulatif.
p. e. je dis; ce fer est ardent
icy le mot, est, indique la
connexion du fer et de
l'ardent, c. a. d. la connexion
de l'essence d'un être et de
son changement. C'est
pourquoy, lors qu'on nie
une chose, il faut que le
mot négatif appartienne
au mot copulatif, comme
quand je dis; un fer ne
est pas ardent: le mot
négatif ne et celui de pas
appartiennent au Mot copulatif
est.

§. 309.

Comme tous les jugements
sont, ou une connexion, ou
une separation de deux
conceptions / §. 288. / on
devroit, lors qu'on enonce
un jugement, se servir
toujours du mot copulatif
et le joindre au second
avec le mot négatif: et
l'enonciation est aussy app

une proposition

Les mots cap
significati

que c'est q
mot m

une Proposition. Mais pour abréger on a caché le mot copulatif dans les mots Capitaux, et doit par conséquent seulement être sous-entendu dans la plupart des cas. Car p.e. jedis: le fer ard, au lieu de dire, le fer est ardent. de même on dit: Un homme pieux aime Dieu, au lieu de dire, un homme pieux est aimant Dieu, ou une personne qui aime Dieu.

V. 310.

Un voit par là, que les Mots Capitaux / les verbes / ont une signification composée en ce qu'il signifient autant que le mot copulatif, et encore un autre par lequel on indique l'état d'un être et son essence en même tems, comme lors que dans l'exemple

précédent

les mots Capitaux ont une signification composée.

que c'est que participe mot moyen.

precedent il est dit: Un ^{adverbes}
homme pieux aime Dieu. ^{Er: Mör}
le mot aime signifie ^{Na Gu}
autant que le mot copule
est et le mot aimant, qui
se rapporte a l'état de l'homme
pieux, et a son Essence
même t^{em}s; On peut appeler
de semblables mots, des
Participes, ou mots moyens.

§. 311.

Outre les mots qu'on vient
de rapporter, il y en a encore
quelques uns, par les quels
on denote les circonstances
qu'on appelle pour cette
raison adverb^{es}, parce qu'ils
s'ajoute aux noms adverb^{es}
et aux mots capitaux.
Tel est le mot de Demain
qui signifie une circonstance
du t^{em}s, et est ajouté aux
Mots capitaux, pour marquer
par là quand une chose
arrivera, comme quand je dis: ma
lettre sera écrite demain.

| Mill^{er} wörter |

Ce que c'est que
les adverb^{es}.

| Er- wörter |

§. 312.

On a ausſy des adverbes de noms / Prepoſitions / ſi qu'on met devant les noms, pour marquer les circonſtances des êtres et le rapport qu'ils ont à d'autres, ou que d'autres ont à eux. Tel eſt le mot avec, comme quand je dis: cette lettre a été écrite avec cette plume.

§. 313.

Finalement on a ausſy des mots Conjonctifs, par leſquels les parties d'un Discours ſont connectées, tels ſont les mots et, mais, et autres ſemblables.

§. 314.

On a coutume de compter au nombre des mots certains ſons, par leſquels on donne à entendre les paſſions ou les mouvements de l'âme, tel eſt, ah! dont on ſe ſert dans les plaintes, comme

adverbes de noms,
Lg: Wörter der /
Namen

Mots Conjonctifs.
Wörter der /
Verbindung

Mots Interjections.

Différence
intuitive
Syn

/ Simplices: Mots /

comme d'un signe de
tristesse. Et les mots sont
appelés Interjections,
parce qu'ils sont mis entre
les autres mots, sans qu'ils
signifient rien des choses
aux quelles les autres ont
rapport.

§. 315

Pourquoy on ne dit rien
de plus sur la langue
et le langage.

Il y auroit encore beaucoup
à dire icy, tant des mots, que
des manieres de parler qui
sont composés, et qui seroient
d'un bon usage dans les autres
parties de la Philosophie.
Mais comme cela nous écarte
trop de nôtre but, et que ces
choses appartiennent à la
Grammaire et à la Rhétorique
dont nous parlerons plus
commodement ailleurs, je me
contente d'avoir montré icy
la raison des différentes espèces
de mots, ce qui nous servira
pour avoir une meilleure
intelligence de plusieurs
choses qui regardent l'homme.

Sur l'usage
des mots

§. 316.

§. 316.

Car il est à remarquer que les mots sont la raison d'une espèce particulière de connoissance, que nous appellons la *Figurée*. Car nous nous représentons un être, ou bien par l'être même ou bien par des paroles ou d'autres signes. p.e. quand je pense à un homme qui est absent, et dont j'ay pour ainsi dire, l'image devant mes yeux, alors je me représente sa personne même. Mais quand de la Vertu je pense ces paroles: Qu'elle est une habitude de diriger ses actions selon la Loy naturelle; alors je me représente la Vertu par des paroles. La première connoissance est appelée connoissance Intuitive: La seconde connoissance, Symbolique, ou *Figurée*.

§. 317.

17.1
 Différence de la connoissance
 intuitive et de la connoissance
 Symbolique.

La hauteur
 de la hauteur

§. 316.

De quels Signes, autres
que des parolles, on se sert
dans la Connoissance Symbolique.

V. 317.

Je dis, que dans la connoissance
symbolique ou figurée nous
nous représentons les choses
par des mots, ou par d'autres
signes. Cela pourroit
paroître obscur à ceux
qui ne se souviennent pas
d'un exemple d'autre sorte
de signes. Je leur indique
d'abord les nombres. Il
est connu que chaque
nombre a son nom
particulier, aussi bien
que son signe, que nous
appelons chiffre. p. e. le
nombre qui s'appelle Neuf
est marqué par le chiffre
9. Les Romains et d'autres
peuples se servent de
lettres au lieu de chiffres.
les premiers p. e. écrivoient
Neuf avec ces lettres ix.
Dans l'algèbre on acquiesce
une plus grande lumière
touchant ces signes, ou
non

non seulement on marque
 par les lettres, les grandeurs,
 soit en nombres, soit en
 Lignes, soit en degrez qui
 se laissent représenter par
 des nombres ou lignes; mais
 on y a encore d'autres signes,
 par les quels on denote leurs
 connexions, et les rapports
 qu'ils ont les uns aux autres.
 Dans l'astronomie les
 Planetes ont non seulement
 leurs noms, mais ausfy
 leurs signes, p. e. la Lune
 a ce signe ♀, et Venus
 celui-cy ♀. On trouve
 de pareils exemples dans
 la Chymie, et les Chimistes
 ont représenté leurs
 Prociés par des Emblèmes.
 L'art de danser a aujourd'huy
 ausfy ses signes, que
 Feuillet un françois et
 maître a danser a inventé,
 par les quels on peut nettement
 marquer

marquer toute une dans
 Dans la Musique les Notes
 en fournissent un exemple
 et dans la Logique, lorsque
 qu'il s'agit des conclusions
 il s'en trouve un, auquel
 il faut avoir sur tout regard
 comme cela paraîtra plus
 clairement dans la suite.

§. 318.

Mais il se trouve une grande
 différence entre les signes
 car il y en a qui ne servent
 que pour la Breveté, comme
 ceux de la Chymie, qui n'ont
 point d'autre usage, que
 celui de pouvoir en écrire
 brièvement les Procès et les
 réceptes. Les signes
 astronomiques sont de la
 même espèce et inventés
 pour en abréger les
 écritures. D'autres signes
 servent à cacher ce qu'on
 veut dire, afin que chaque
 ne puisse

Différence des signes.

ne puisse les deviner. C'est
à cette classe qu'appartiennent
les signes de l'écriture secrète
que personne n'entend s'il
n'en a la clef, c. a. d. si on
ne luy en a expliqué la
signification, et donné les
regles pour l'entendre, a
moins qu'il ne possède
l'art de déchiffrer des écritures
secretes, et que les signes
soient d'une nature a
pouvoir estre déchiffrés sans
en avoir la clef. C'est
encore iij qu'ont lieu les
Emblèmes des Chymistes
sous lesquels ils ont caché
leur procès Chymiques.
D'autres signes encore sont
d'usage pour représenter
nettement une chose a quel-
qu'un. De ce nombre
sont les signes de la Danse,
moyennant lesquels on peut,
sur une feuille de papier,
marquer dans l'ordre convenable,
tout

Ce que c'est que
l'art des signes.

(Jusqu'à l'usage)

11. Suite.
Sym
12. Rec.
Tout ce que le danseur doit
observer et faire dans toute
la danse. C'est aussi la
classe des signes en Logique
par lesquels, lorsqu'il s'agit
des espèces des arguments
on peut représenter tout ce
doit observer à chaque espèce
quand on veut argumenter.
Finalement il y a des signes
qui servent à inventer, de
qu'on en trouve dans l'algèbre
et de quoy les chiffres
fournissent aussi en quoy
que façon un exemple.
Et pour ce dernier but, les
signes sont d'une très grande
importance, et sont encore
plus que tous les autres
astreints à des règles, qui
appartiennent à une science
particulière, que j'appelle
l'art des signes, mais que
suis obligé de mettre en
jusqu'icy au rang des signes
qu'on cherche à trouver.

§. 319.

Mais la connoissance Symbolique ou figurée a plusieurs avantages sur la connoissance intuitive, quand celle ci n'est pas exacte, c. a. d. quand elle ne met pas nettement devant les yeux, pour ainsi dire, tout ce que contient un être, et sa connexion avec d'autres, et le rapport qu'il a à eux. Car comme nos sensations sont a present en grande partie confuses et obscures / §. 199. 214. /; les mots et les signes servent à la netteté, en ce que par leur moyen nous distinguons ce que nous trouvons de différent dans les êtres et entre eux. Or comme par là se decouvre la ressemblance qui se trouve entre de différents êtres individus / §. 18. /; on parvient par là à des conceptions universelles / §. 182. /.

Ainsi

Utilité de la connoissance
Symbolique.

Hoc, Tandig /

19.
Ainsi la connoissance
universelle devient nette
par les mots §. 206. Mais
de quelle grande utilité
est cette connoissance
universelle, c'est ce qu'il se-
rera dans la suite.

§. 320.

Cependant la connoissance
figurée ou Symbolique
peut aussi apporter quelque
préjudice, quand on n'y
fait pas assez d'attention
et que nous prenons pour
connoissance des paroles
vaines avec lesquelles
aucune conception n'a
connexion, et que nous
prenons des mots pour
des choses: de quoy j'ay
traitté amplement dans
ma Logique.

§. 321.

Les mots et les signes de
netteté servent surtout
dans

Préjudice qu'elle
peut apporter.

Son usage dans
les Jugemens.

dans les jugements. Car
 comme il s'agit principalement
 quand on juge, de distinguer
 d'un être, et l'attribut,
 ou le changement, ou l'effet
 ou le rapport à d'autres qui
 lui est attribué, ou dénié,
 et d'examiner la connexion
 de ces deux différentes choses
 §. 288. / qu'ainsy pour qu'il
 y ait de la netteté dans le
 jugement par la connoissance
 intuitive, il ne suffit pas,
 de se représenter la différence
 des conceptions qui sont ou
 séparées ou connectées,
 mais de se représenter aussi
 l'effet de l'âme par lequel
 elle fait cet examen. Et
 les mots faisant connoître
 la connexion et la separation
 des conceptions §. 309. / il
 s'ensuit que la différence
 des jugements et des simples
 conceptions se montre plus

clairement

Figurlich } le häulich /
Ausfährlich }

Pourquoy nous preferons
la connoissance figuree
a la connoissance Intuitive.

Difference des mots.

clairement dans la connoissance
symbolique ou figuree, que
dans la Connoissance intuitive
[§. 316.], ainsi la netteté y
est plus grande [§. 316.].

§. 322.

C'est pourquoy il arrive qu'
aussitôt que nous nous formons
une conception universelle
d'une espèce d'être dont nous
en avons vu, ou senti un
ou que nous remarquons que
quelque chose de net, ou que nous
voulons en notre particulière
porter un Jugement sur
quelque chose, nous passons
de la connoissance intuitive
a la connoissance figuree
et nous nous parlons de
nous mêmes, ou nous parlons
ou moins les paroles qui
y seroient requises.

§. 323.

Cependant comme les mots
qui signifient un être, ne
représentent

leque c'est
les nom

Comment la
figuree et
l'instinct et

representent rien de luy
nettement, car p. e. le mot
verité ne represente rien de
la verité, et qu'ainsy le mot
est simplement intelligible
en tant que la memoire
nous rappelle, qu'elle signifie
certaine chose dont nous
avons eü une conception
§. 248. / c. a. d. en nous
resouvenant de la connoissance
intuitive / §. 316. /; Ainsy,
la connoissance figurée
ou symbolique fondée sur
la Langue ordinaire, n'a,
en elle même, aucune
certitude ni clarté.

§. 324.

Il est possible, de porter
de la clarté et de la netteté
dans la connoissance figurée,
et qu'elle represente précisément
comme devant nos yeux,
ce qui se rencontre dans
un être, et par ou on les
Distingue

que c'est que
les noms.

Comment la connoissance
figurée acquiert de la
clarté et de la netteté.

distingue d'un autre être
de sorte, que si dans la suite
on compare des signes
composés qui soient
équivalents aux concepts
on puisse aussy par eux
connoître le rapport de
êtres les uns aux autres.
On en trouve des exemples
dans l'algèbre: de la manière
que les gens qui l'entendent
bien s'en servent; et dans
les noms des espèces des
arguments dans ma Logique.
Mais l'art de connecter les
signes, qu'on peut appeler
l'art de combiner les caractères
aussy peu que l'art des
caractères n'a pas encore
été inventé, et l'une est
même inseparable de l'autre
si on ~~en~~ veut traiter à fond.
Ainsy puisqu'il y en a encore
peu jusqu'icy, qui puissent
se faire une idée de cet art
et que les

proposition est fautive /
des fautes

et que les Sciences ne sont pas portées a un point, qu'on puisse separer entièrement leurs conceptions, de toute image des sens, et de la force de l'imagination, et les exprimer par des simples signes, par la juste connexion des quels on puisse trouver toutes les veritez possible, il n'est pas question d'en dire ¹⁶⁴ davantage.

§. 325.

Cette connoissance que nous acquérons en faisant attention a nos sensations, et aux changements de l'âme, nous avons coutume de l'appeller Experience. Et la nomons Experience commune, quand les sensations se produisent d'elles mêmes, mais Essais, quand nous y parvenons par nos soins. p. e. Le Ciel, sans que nous y contribuions, se couvre de nuages et nous voyons ces

c'est que
l'expérience.

l'expérience
et des Essais.

l'expérience
l'expérience

l'expérience

ces nuées obscures, sans
que nous ayions formé
aucun dessein de les voir.
Lors que je fais donc attention
à ce que je vois, et que je
connois par là, que le ciel
est couvert de nuages
obscurs; c'est une expérience
commun. Au lieu que
d'une boule de cuivre ou
de verre, je pompe l'air
pour voir si elle pèse moins
que quand elle est remplie
d'air, c'est un essai. Car
je parviens à cette connoissance
par mes soins. Sans cela
nous ne verrions jamais
rien de semblable: puis-
que la nature n'assemble point
des boules, des pompes,
des balances, et qu'en tout
moins elle pompe l'air d'une
boule et la met dans une
balance.

§. 326.

Nous ne saurions donc
rien faire de plus dans les

Expériences.

Ce que nous avons affaire
dans les Expériences.

Experiences, que de remarquer
avec soin, ce qui se laisse
distinguer, ou par les sens
dans les choses qui sont
hors de nous, ou dans l'état
de notre âme, et que nous
donnions à chaque chose
son véritable nom, afin
que nous ne confondions
pas nos imaginations et
nos préjugés avec l'expérience,
et qu'ainsi nous ne
cherchions pas à nous faire
illusion à nous mêmes,
en adoptant des raisons
de connoissance qui ne
sont pas fondées dans
les êtres. Nous trouverons
de ceuy un exemple bien
clair à l'occasion, de
l'harmonie entre le
corps et l'âme.

§. 327.

Mais ce soin demande plus
de dextérité qu'on ne pourroit
croire. Car premierement
il y faut une pénétration,

18209/

Quelle dextérité
elle exige.

81.
[§. 209.] qui ne s'acquiert qu'
par un grand exercice, encore
chacun n'y parvient-il pas
au même degré. Ensuite
il faut bien savoir la langue
c. a. d. avoir des conceptions
claires de tous les mots, et
les mêmes que l'usage y
joint. Ce qui n'est pas
peu de chose, vu la ressem-
blance des etres, ou les
circonstances étrangères
qui cachent ce qui doit
former la conception, et
l'inconstance du langage qui
en résulte, par lequel les
mêmes mots ne sont pas
toujours pris dans une même
signification. Et ce que
ajoute une grande difficulté
c'est quand il faut se faire
des conceptions nettes de
autant qu'il est besoin
pour l'intelligence de la
chose: car ce n'est que par
là seulement qu'on peut
bien éviter l'inconstance
dans

81/ 150
dans le langage, et empêcher
tout mal entendu de la part
des autres. Il faut, enfin
se débarrasser de toutes les
pensées, que nous avons eues
d'ailleurs de la chose, afin
que nous n'aillions pas la
regarder comme une preuve
de l'opinion que nous en
avons conçue auparavant,
et croire ensuite que nos
propositions soient fondées
dans l'expérience, et les
donner pour telles; ce qui
ne manque pas ordinairement
d'arriver. Tout ce que je
viens de dire de la dextérité
requise aux expériences, est
expliqué par ce qui vient
de précéder / §. 325. /

§. 328.

Cependant il pourroit naître
un doute icy. Car on
devroit croire qu'il est bon
de commencer dans le dessein
de regarder l'expérience comme
la preuve d'une opinion,
et on

Question, et Réponse.

et on pourroit m'objecter
mon propre exemple, lors
qu'un pareil dessein m'a
engagé à considérer plus
exactement le cercle ou
la lueur qui est autour de
la Lune pendant les grandes
eclipses du Soleil / &c. &c.
Astronom. /; Mais il ne
me sera pas difficile de
lever ce doute. Il est bon
et même nécessaire, lorsque
s'agit d'une opinion, de bien
examiner ce qui devoit
se trouver dans l'expérience
pour qu'elle y fut fondée
et de prendre garde, lorsque
l'occasion s'en présente
si cela se trouve ainsi ou
non. Il est bon de même
de se noter les observations
que d'autres pensent avoir
faites, afin de voir dans
l'occasion, si on le trouve
de même. Mais dans
ces cas on n'est pas
prévenu pour ses opinions
et on

et on n'en vient pas à
 l'expérience dans le dessein
 de la regarder comme en
 étant la preuve, mais nous
 observons les choses avec
 une entière liberté d'esprit.
 Nous comparons seulement
 en pensée ce que nous avons
 trouvé avec ce que nous nous
 étions proposé de chercher;
 d'où il ne peut pas résulter,
 de la confusion, mais bien
 une plus grande netteté
 §. 206. La différence
 de ces deux cas est visible.
 Au premier, nous désirons
 que la chose vienne, et se
 montre telle que nous
 l'avons souhaitée et ainsi
 nous sommes bien aises,
 quand cela arrive ainsi, et
 fâchés quand nous trouvons le
 contraire. Au lieu qu'au
 second cas, il nous est
 indifférent de quelle manière
 que la chose vienne, et nous
 sommes aussi peu intéressés
 à l'une qu'à l'autre.

Quelle connoissance on
obtient par l'Experience

§. 329.

Mais par l'experience nous
parvenons en partie à des
conceptions, et en partie à
des Jugements, j'ay deduit
dans ma Logique ce qu'il
y a à observer dans les
deux cas, pour éviter toute
erreur: quoy qu'il ne faut
pas s'imaginer, que j'ay
par là epuise cette matière
La Science des Experiences
et des essais est si abondante
en regles, qu'on en pourroit
faire une partie separée
des Sciences. Il ne seroit
pas même inutile de le
faire, parce que nous arrivons
à beaucoup de connoissances
par les Experiences. Mais
avons ausy déjà par les
Astronomes, et par quelques
Physiciens soigneux, de
preuves d'Experiences et
d'Essays, dans lesquels un
genie qui y est propre, peut
trouver des Regles universelles
pour pousser plus loin la
chasse

ent la con
periences.

lorsqu'il
qui la rega

choses. Et mes essais par
lesquels je fraye le chemin
à la Physique peuvent servir
à ce but, parce qu'on peut
dans la maniere dont je
propose les choses, apprendre
celle de faire bien les Essays.

§. 330.

Quoy que je n'aye pas dessein
apresent de reparer le
deffaut qui se trouve jusqu'
icy dans la science des
Experiences et des Essays, il
faut pourtant que j'indique
d'ou nous vient la certitude
des experiences: car celui
qui pretend connoître l'âme,
doit pouvoir indiquer la raison
quand nous connoissons leur
possibilité [D. s. c. 9. log.]. Or,
l'experience nous montrant
qu'il y a de tels êtres; dont
elle nous garantit la conception,
nous connoissons ausy par
là qu'ils sont possibles
[D. 15.]. Les Jugemens sont
certains

la certitude
periences.

lorsqu'il s'agit d'une
qui la regarde. Les conceptions sont certaines

certains, quand ce que nous
attribuons à un être lui
convient, ou peut lui convenir
§. 6. c. 9. Log.; Lors donc que
nous sommes parvenus à
un jugement, moyennant
l'expérience, nous avons
reconnu par là, que telle
ou telle chose convenoit à
un être, et il est de nouveau
clair par là, que cela peut
lui convenir §. 15. Cependant
comme dans les jugements
tout se prononce d'un être
sous certaines conditions
§. 6. c. 3. Log.; il n'est pas
certain que la même chose
arrivera de même, jusqu'à
ce que la même condition
existe, c. a. d. que le cas soit
ressemblant §. 18. p. e. Je
vois que le fer devient ardent
dans la forge, quand on
met dans des charbons
ardents, fortement animés
par un soufflet. par là je
juge

Quelle cert
les actions
reglent su

juge que le fer peut devenir
 ardent. Mais ce jugement
 n'est pas vrai simplement.
 Car je ne saurois me faire
 d'esperance que cela arrivera,
 jusqu'à ce que je voye le
 fer dans un grand brasier.

§ 331.

D'où vient que ceux qui ne
 font attention qu'à l'expérience,
 et qui se reglent la dessus,
 attendent des cas ressemblants,
 et la raison de toutes leurs
 actions, est dans l'attente
 des cas ressemblants. S'ils
 les savient donc bien distinguer,
 c'est à dire, qu'ils en eussent
 au moins une conception
 claire / §. 198. / ils seroient
 certains dans ^{leurs} entreprises:
 car rien n'est plus certain,
 que dans les cas ressemblants
 il arrive la même chose / §. 10. /
 Mais comme la conception
 qu'on en a, est en grande
 partie obscure, et quelques
 fois

Quelle certitude il y a dans
 les actions de ceux qui se
 reglent sur l'expérience.

sois même irrégulière, et
ce qu'on la détermine par
des circonstances étrangères
qui frappent les yeux, au lieu
des véritables, il n'est pas
surprenant que souvent
le succès de leurs entreprises
est incertain, et ceux là qui
trompent le plus, qui croient
être les plus certains, et
quoy on voit des exemples
journaliers dans la vie.

§. 332.

Ce que je viens de dire est
d'autant plus important
que la plupart des hommes
même de ceux par les
desquels le monde est
gouverné, se fondent sur
leurs entreprises, sur l'expérience
et que ceux qui ont le soin
de la santé des hommes, n'ont
jusqu'icy aucune raison
certaine de leur cures, que
l'expérience. Ce qui fait
bien voir de quelle utilité

il seroit

L'importance de ceci.

il seroit, de mettre dans un bon état cet art d'expériences /§. 329./, et qu'on s'y exercât de jeunesse.

§. 333.

Quand il se présente un être, que nous avons vu ci-j-devant, ou que nous avons connu par d'autres sens, et dont nous ayions ausfy entendu prononcer le nom, ou que nous l'ayions nommé nous mêmes, et que nous faisons attention à notre conception, alors le nom nous tombe ausfy dans l'esprit /§. 238./. Et en même tems que la mémoire nous rend certains, que ce nom convient à cet être /§. 248./, nous le luiy attribuons, et pensons ou disons, p. e. cet être est une Colombe. Quand nous jugeons ainsi que ce nom convient à cet être /§. 288./, nous jugeons ^{qu'il} premièrement à telle, ou telle marque, et il nous tombe

dans

Comment il arrive que nous nomons une chose par son nom.

dans l'esprit un Jugement
universel: savoir, que ce
à ces marques, doit avoir le
nom, ou bien, qu'il a l'essence
qui est indiquée par ce nom.
Et de là résulte enfin notre
présent jugement: que ce
être a ce nom, ou bien, qu'il
a l'essence qui est indiquée
par ce nom. Comme dans
notre exemple de la Colombe
je vois sa figure, et en y
faisant attention je juge
que cet être a cette figure.
Il me tombe dans l'esprit
ce qui a cette figure, c'est
une Colombe. Et de là je
juge, et je dis: Cet être est
une Colombe.

V. 334.

Si quelqu'un vouloit douter
que notre Pensée contient
tant des choses, lorsque nous
voyons une Colombe, et que
nous pensons, cecy est une
Colombe; on peut aisément
l'en convaincre. De même

Éclaircissement
ulérieur.

que tout a sa raison suffisante
 pourquoy il est / §. 30. / il faut
 ausfy qu'on puisse indiquer
 une raison suffisante, pour
 quoy nous vient cette pensée :
 ce cy est une Colombe. Je
 luy demande donc, si cette
 pensée luy viendrait, s'il ne
 voyoit pas la Colombe? Il
 n'y aura personne, je pense,
 qui ne reponde, que non.
 Ainsi il appartient a la
 raison suffisante de cette
 pensée, que je voye la Colombe.
 Je parle icy simplement du
 cas, ou je vois la Colombe,
 et pense, que c'est une Colombe.
 Car dans d'autres cas, cette
 même pensée peut bien a
 voir encore d'autres raisons.
 Apresent je demande encore,
 si on seroit venue a penser,
 ce cy est une Colombe, si on
 ne faisoit pas attention a sa
 figure, en la connectant avec
 la representation, quoy qu'
 obscure, de l'essence, c. a. d. si

on ne

on ne jugeoit: que cet être
a cette figure /p. 288./! d'où
on y prend bien garde, et qu'on
compare l'état présent de
l'âme avec un autre, ou on
a ausy vu une colombe
sans avoir la pensée, qu'
c'est une colombe; on remarque
bientôt, qu'on doit juger, qu'
cet être a cette figure, si la
pensée doit luy tomber dans
l'esprit: que cecy est une
colombe. Car l'expérience
prouve, que nous pouvons
voir une colombe, et que
la pensée nous vient: cecy
est une colombe, mais qu'
dans d'autres tēms cette pen-
sée ne nous vient point, quoy
que le nom de colombe
nous soit déjà connu. et
qu'ainsy la faute n'en peut
pas être attribuée à la
force de l'imagination
à la mémoire. Il faut
done qu'un de ces deux
états de l'âme contiennent
quelque chose

quelque chose qui contribue
 a la pensée, de l'origine de
 laquelle nous parlons, et que
 l'autre état ne contienne
 pas cela. Lorsque nous
 recherchons cette différence,
 nous trouvons que dans l'un
 des cas nous jugeons, que
 cet être a cette figure, et que
 dans l'autre cas nous ne
 faisons aucun jugement,
 et nous en tenons a la
 simple vue / §. 289. / Par
 là je pense qu'il est clair,
 que le jugement: que cet être
 a cette figure, appartient
~~a~~ ^a la raison suffisante
 de la pensée: ceuy est une
 colombe. Enfin quand je
 demande, si cette pensée,
 que ceuy est une colombe,
 viendrait a quelqu'un qui
 n'aurait jamais entendu
 le nom de colombe, ni ne
 l'aurait jamais vue, ni
 jugé, que ce qui a cette
 figure

figure, est une colombe;
qu'il ne se souvient pas
non plus d'avoir autre fois
fait un pareil jugement
on comprendra que si un
de ces trois choses manque
il seroit impossible que la
pensei dont nous parlons
luy tombât dans l'esprit
Car il songera a se rappeller
des cas ressemblants, lors
que cela ne pourroit arriver
au deffaut d'une de ces
choses; ou bien, s'il est
exercé aux connoissances
nettes il sera en état
d'indiquer luy même la
raison, pourquoy cela ne
se peut pas. Et ainsi
tout cela appartient aux
a la raison suffisante de
notre pensée. Il s'ensuit
que je n'ay rien avancé
qui ne fut fondé en
expérience. Même si
en étoit besoin, j'indiquerois
une raison suffisante -

pourquoy

pourquoy aucune de ces choses dont on vient de parler amplement, ne peut manquer, si la pensée, que j'ay déjà souvent répétée, doit avoir lieu.

V. 335.

J'espere que cet exemple facile fournira une lumière pour savoir comment on doit faire les recherches dans d'autres cas, afin de distinguer toutes les choses qui sont mêlées ensemble dans une pensée. Desorte qu'on ne doit pas regarder icy comme une bagatelle, ce qui est très important. Je n'ignore pas que la plupart ont la coutume d'claircir des choses faibles par des exemples difficiles, afin de leur donner un air plus relevé. Mais ma coutume est, de confirmer les choses les plus importantes par les exemples les plus communs,

Usage de cet éclaircissement.

communs à fin qu'on p
d'autant mieux les compr
18. 159. 1.

§. 336.

ce qui arrive dans ce cas
quand nous avons une
conception nette.

Quand nous avons une
conception nette d'un être
qui se présente; nous remarquons
en luy, quand nous y faisons
attention, toutes les marques
qui pris ensemble forment
la conception. Il nous vient
dans l'esprit: que l'être
qui contient cette conception
est celui, à qui appartient
ce nom. p. e. Je vois que
cette table a quatre cotés
et juge par conséquent: que
cette table a quatre cotés.
Je me souviens, que j'ay
d'ailleurs entendu, que ce
qui à quatre cotés est un
quarre. et de là je juge
que cette table est quarrée.
De même je vois le soleil
quand la lune reluit, que
je puis voir les êtres autour
de moy, et je juge de là
que

que la lune rend visible
ce qui est autour de moi.
Il me tombe dans l'esprit
que j'ay appris d'ailleurs, que
ce qui rend les etres visibles
est une lumiere, et je juge
de là: que la lune est une
lumiere.

§. 337.

D'un autre côté, quand nous
avons formé un jugement
universel d'un être, et qu'il
s'en presente un autre de
la même espece, nous avons
coutume d'y appliquer ce
jugement de la même
maniere. Au quel cas
nos pensées se suivent
dans cet ordre. Nous en
faisons l'experience et trouvons
la chose de la même maniere
que dans les exemples
precedents: Cet être, qui
se presente, est d'une telle
espece: il nous souvient:
que tous les êtres de cette
espece

espèce sont d'une telle nature
Et de là nous jugeons, qu'un
cet être qui se présente
être de cette nature. p. c.
je vois que Titius donne
volontiers aux pauvres.
nous souvient: que celui
qui donne volontiers aux
pauvres, est liberal.
de là je juge: que Titius
est liberal.

§. 338.

La même chose arrive, quand
nous avons reconnu qu'il y a
chose d'un être, sous
certaines circonstances,
ou bien ausy sous de certaines
conditions, et que nous
trouvons que cet être se
retrouve apparemment sous les
mêmes circonstances.
ce cas voici l'ordre dans
lequel nos pensées se
suivent. L'expérience
nous enseigne, ou nous
pensons par d'autres raisons
que

Comment nous appliquons les
jugements conditionnels.

autres de
et d'autre

que cet être se trouve dans ces circonstances. Il nous souvient / §. 238. / que quand cet être se trouve dans ces circonstances, il arrive ceci ou cela. Et de là nous jugeons: que ceci ou cela arrivera. p. e. J'ay vu que quand il pleut bien fort, la pluie entre par le toit dans le grenier. Lorsque je vois donc qu'il pleut bien fort; il me souvient: que quand il pleut bien fort, la pluie entre dans le grenier. Et de là je juge: que la pluie entre apresent dans le grenier.

§. 339.

De même que j'ay montré
ciy desus / §. 324. / amplement
et avec beaucoup de
circonstances, que les pensées
se suivent dans un pareil
ordre, et que la troisieme
a lieu a cause des deux
precedentes;

elle nait
ans, qu'on
icte d'
re. p. e.
dans
mures.
ce cela
ins au
al. c.
e Titu
arrive que
ce qu'on
and le
sais
de d'at
murs
ixi se
nt s'at
mies. In
mues de l'un
autre cas.

precedentes; on pourroit
montrer icy le même ordre
dans l'application d'un
jugement formé, a des cas
nouveaux. si chacun n'est
en état de le faire selon les
regles qu'on vient d'en donner.

§ 340.

Nous appelons argument
quand de deux propositions
nous en tirons une, et
Syllogisme, ou argument
la maniere d'argumenter.
Mais cela a été traité
amplement dans ma Logique.

§ 341.

Mais quoy qu'il ne soit
pas besoin icy de repeter
tout ce que j'y ay dit du
frequant usage des Syllogismes
dans les Sciences; j'ay pourtant
a traiter d'un usage particulier
auquel personne n'a songé
encore, dont j'ay parlé le
premier dans mon dictionnaire

de Mathematique

Exemple.

Ce que c'est que
des arguments.

| Syllogisme |

| Syllogisme |

Usage particulier
des Syllogismes.

16.
160
De Mathématique sous le
mot Demonstration et dont
j'ay fait mention ensuite
dans ma maniere d'enseigner
Lect: 2. c. 3. §. 20. p. 147. Sçavoir,
que les Syllogismes servent
à nous faire comprendre,
comment une pensée en suit
toujours une autre dans un
ordre non interrompu, et
qu'ainsy on peut indiquer
la raison de toutes les
pensées, qui ont existé par
d'autres, et qui nous
representent quelque chose
qui n'est pas present à
nos sens.

§. 342.

Comme mon but principal
est icy de montrer, comment
on doit indiquer la raison
des changements qui arrivent
dans notre ame i. e. d. comment
une pensée resulte d'une
autre: je crois qu'il est
nécessaire de montrer par

un

un exemple cet usage de
Syllogismes auquel on ne
encore jamais fait attention.
Je suppose donc ce qui suit
Titius s'éveille le matin, et
entend sonner cinq heures,
lève. Il s'habille, prie Dieu,
lit dans la Bible, étudie
dans un livre, et ainsi de
suite. Je suppose après
pour plus de netteté, que
tout cela se fait à dessein
i. e. d. qu'il veut faire tout
ce qu'il fait. Il est donc
question de savoir, comment
il est arrivé que ces choses
luy sont tombées dans l'esprit.
Je dis, que c'est en vertu
des Syllogismes, de la
manière qu'on les enseigne
dans la Logique, et comme
je les ay expliqués dans
monne. Je suppose, Titius
dans son lit entend sonner
cinq heures, et juge
après ce qu'il sonne cinq heures.

Il se

Il se souvient de son dessein
 qui étoit: quand cinq heures
 sonneront, je me leveray.
 De là il conclut: appresent
 je veux me lever. Lorsqu'il
 exécute sa volonté: il en
 a une notion, c. a. d. il
 reconnoit: Appresent je me
 leve. C'est pourquoy, si
 on luy demande, ce qu'il
 fait, il repond ce qu'il pense,
 savoir: Je me leve. Cette
 pensée remet de nouveaux
 dans sa memoire son
 dessein une fois pris et
 executé tous les jours:
 Quand je me leve, il faut
 que je m'habille. Et de
 là il conclut: il faut que
 je m'habille. C'est
 pourquoy si on luy demande
 alors ce qu'il va faire?
 il repond ce qu'il pense,
 savoir, je vais m'habiller.
 Apres qu'il a accompli
 cette volonté, il en a
 une

87.
une notion, c. a. d. il pense
je me suis habillé. Car
si on luy demande ce qu'il
a fait; il a sa reponse pour
Je me suis habillé. Mais
par là un autre dessein
luy re vient dans la memoire
Quand je me seray habillé
je prieray Dieu. Et de là
il conclut: Je m'en vais
prier Dieu. Lorsqu'il a
accompli cette volonte,
il a notion de cette action
c. a. d. il pense: je viens
de prier Dieu. Cette pensee
le fait souvenir du dessein
qu'il s'est propose auparavant
vont. Quand j'auray
prie Dieu je liray dans
la Bible. Et de là il
conclut: je m'en vais
lire dans la bible. Quand
cette volonte a ete executee
il en a encore notion
c. a. d. il pense: J'ay lu
dans la Bible. Par là
il se souvient

il luy revient un autre dessein.
 Quand j'auray lû dans la
 bible, j'étudieray dans ce
 livre. Et ainsi les pensées
 se suivent dans un même
 enchaînement, jusqu'à
 ce qu'elles soient interrompues
 par une nouvelle sensation,
 qui, de même qu'avait
 fait le son de l'horloge,
 nous fait naître d'autres
 pensées, qui n'ont plus
 la même connexion avec
 les précédentes.

V. 343.

J'ay plusieurs choses à
 faire remarquer dans cet
 exemple; car encore qu'il
 soit commun, il renferme
 beaucoup des choses impor-
 tantes. D'abord on pourroit
 croire, que notre ame ne
 fait pas effectivement tous
 ces Syllogismes, par ce
 qu'elle ne pense pas toutes
 ces propositions avec ces
 paroles

parolles dont nous nous
sommes servi pour le
enoncer. Mais il faut
savoir tout premierement
qu'il n'est pas question
des parolles, mais des choses
signifiées par ces parolles.
Il n'est pas besoin p.
Lorsque j'entend sonner
cinq heures, que je pense
ces parolles; apresent il
sonne cinq heures, ou bien
il sonne cinq heures. mais
il suffit que je les entende
sonner, que j'en aye notice
et que dans ma memoire
je me souviene, comme
de loin, de la signification
de cet acte de sonner l'heure.
car ce sont là les pensees
que j'ay coutume d'indiquer
par ces parolles: apresent
il sonne cinq heures. p.
289. De même, il n'est
pas besoin, lorsque je me
souviens de mon dessein
de m.

de me lever à cinq heures,
 que je pense ces paroles:
 quand il sonnera cinq
 heures, je veux me lever;
 mais c'est assez, que je me
 représente le même état,
 auquel je formay ce dessein.
 Car la signification de ces
 paroles est contenue dans
 cette représentation quoy
 qu'elle soit alors fort
 obscure / §. 199. / Mais on
 pourroit montrer de la
 même façon qu'on a fait
 plus haut / §. 334. / qu'il
 faut que toutes les representa-
 tions se fassent dans l'âme,
 qui conviennent aux paroles
 et devant alligées / §. 372. /
 et qu'elles se suivent dans
 ce même ordre que nous
 avons rangé les propositions.
 Car il faut que chaque
 pensée ait sa raison,
 suffisante / §. 30. / Et si l'on
 ôte une des propositions
 précédentes

précédentes, on ne pourra
 plus indiquer intelligiblement
 comment on est parvenu
 à telle ou telle pensée
 p. e. Qu'on suppose que
 quelqu'un n'a pas formé
 le dessein de se lever à cinq
 heures: la volonté de se
 lever ne luy viendra pas
 quand il entend sonner les
 heures; il l'attribuera au
 contraire, comme une raison
 pourquoy il ne se lève pas
 encore, lors qu'on luy
 demande, ou lors qu'on luy
 dit de se lever. Qu'on
 suppose encore qu'un homme
 lors qu'il entend sonner
 cinq heures, ne se souvient
 pas du dessein qu'il avoit
 formé de se lever alors;
 il demeurera couché; et
 si ensuite on luy demande
 pourquoy il ne s'est pas
 levé, il ne pourra en dire
 d'autre raison, sinon,

Seconde

qu'il n'a

88.
124
qu'il n'y a pas pensé. On
trouve le reste de même, si
on veut parcourir tous
ces Syllogismes.

§. 344.

Seconde Remarque.
D'autres pourront regarder
cette analyse des pensées
comme une subtilité inutile,
parce qu'ils n'envisagent
que cet exemple, lequel
étant commun, leur rend
la chose méprisable. S'ensuiv-
rait aussi-tôt choisir un exemple
relevé ~~de~~ ^{d'une} profonde pénétration
dans les Sciences: car ainsi
que la nature observe les
mêmes règles quand les
enfants se jouent, que quand
elle produit ses différents
changements ^{serieux}, il en est de
même dans les pensées. Mais
j'aurois agi contre ce que
j'ay soutenu plus haut p. 159.
Pour ce qui regarde donc
l'utilité de cette analyse:
Nous apprennons à bien
distinguer les expériences
mêmes,

mêmes, de ce qui s'en peut
conclure, afin que nous
n'adoptions pas ^{des} raisons
de connoissances par elles
ce qui est un soin très-
nécessaire /§. 326/, et que
comme on le voit tous les
jours, manque à ceux même
qui veulent passer pour les
plus expérimentés. C'est
même en cela que consiste
la pénétration, que nous
avons dit ci-dessus /§. 327/
que les expériences exigent
et cette analyse dont nous
parlons, est en même temps
le moyen, par lequel elle
est soutenue. On en voit
de plus, un usage particulier
dans la Morale, où on a
besoin de prendre garde
comment les pensées sortent
l'une de l'autre, non seulement
lors qu'on veut apprendre
à se connoître et à connoître
les autres; mais aussi quand
on veut

on veut comprendre d'où
viennent les obstacles des
vertus, et dans d'autres
cas. Et come non seulement
j'ay indiqués dans l'endroit
allegué cy dessus / §. 341 / de
mon dictionnaire Mathématique,
mais que j'ay prouvé dans
ma maniere d'enseigner
Scit. 1. c. 2. §. 38. pag. 35. que
dans les Demonstrations
mathématiques, nos pensées
se suivent dans ce même
ordre; cette analyse des
pensées pourra encore
servir, a apprendre a
bien connoître la nature
interieure d'une Demonstration
et a comprendre d'autant
plutôt, que les Demonstrations
n'appartiennent pas aux
seuls chiffres et aux figures,
par ce qu'elles ont ausy
lieu dans les moindres
actions et les plus simples,
qu'enfin la maniere de
demontrer est la même
que la maniere de penser,
et qu'il

et qu'il n'y a rien de plu-
simple. ~~En~~ Particulièrement
on en tire encore cette vérité
qu'en recherchant d'où vient
chaque pensée, on évite
beaucoup de préjugés qui
se glissent sans cela
insensiblement dans l'esprit.
Ainsi on doit faire grand
cas de cet exemple, à cause
de sa profondeur.

§. 345.

De plus cet exemple efface
le préjugé établi ordinairement
que nous ne saurions faire
de Syllogisme ou d'argument
sans qu'on nous donne la
conclusion avec le Terminus
moyen. D'où on a tiré
la conséquence que les
Syllogismes n'étoient d'aucun
usage dans les expériences.
Notre exemple fait voir le
contraire. Car icy nous
sommes parvenus à la
proposition mineure par

la connoissance

Si on peut faire un
Syllogisme avant de
savoir la conclusion.

/ Im fuites Satz mit
zwei Mittel-Gliedern /

/ fuites Satz /

la connoissance intuitive,
 sçavoir que nous avons
 reconnu: a present il sonne
 cinq heures; parce que nous
 avons entendu sonner cinq
 heures. La Proposition
 Majeure nous est venue en
 memoire parce qu'elle a
 un membre ^{de} commun avec
 la mineure [D. 238.]. Et nous
 en avons tiré la conclusion,
 en ce que nous avons coniecté
 les deux differents membres
 dans les Premisses. Nous
 avons de nouveau reçu cette
 premiere conclusion comme
 une proposition mineure
 pour une nouvelle conclusion,
 par ou nous arrivons comé
 auparavant a une nouvelle
 proposition Majeure,
 moyennent la force de
 l'imagination et de la
 memoire, s'avoir; parce
 que cette Majeure a un
 membre de commun avec
 cette mineure. De là
 nous

Obssatz/

Folgt Satz/

Der Wiedersatz/

nous avons de même qu'^{Log. 1^{re}}
auparavant tiré une nou-
mineure, en ce que nous
avons connecté les mêmes
qui sont différents dans les
deux Premises. On a
continué de cette manière
et ainsi les premises ne
etoient toujours connues
avant les conclusions.
Je n'explique pas les parties
dont on se sert icy, parce
qu'elles le sont suffisamment
dans la Logique §. 4. §. 6.

§. 346.

Nature des démonstrations
Mathématiques.

Quand on examine les
preuves Mathématiques
qu'on a coutume d'appeler
des Démonstrations, on
trouvera, qu'elles sont
de cette même nature.
Car quand on veut les
penser dans le même ordre
que celui qui les a inventés.
On prend une proposition
ou de la figure, ou de la
condition

condition du Théorème.

Par là on se rappelle une proposition précédente, parce qu'elle a un membre de commun avec elle. Et de ces deux propositions, on tire la troisième, en connectant les membres qui sont différents en elles. Cette troisième proposition, c. a. d. la conclusion du Syllogisme précédent, est prise de nouveau comme une mineure pour un nouveau syllogisme; et moyennant cette proposition on s'en rappelle une précédente parce qu'elle a un membre de commun avec elle. Et de ces deux on conclut encore la troisième, en connectant les membres qui sont différents dans les deux. De cette façon on procède dans les démonstrations Mathématiques jusqu'à ce qu'à la fin on parvienne à avoir pour conclusion

201
conclusion cette proposition
qu'il s'agit de prouver.
est bien vrai qu'il arrive
que d'une figure, ou de la
condition d'une proposition
nous prenons plus d'une
proposition, et qu'ainsi
par plusieurs Syllogismes
qui n'ont rien de commun
ensemble, nous en tirons
plusieurs conclusions,
dont la comparaison
fournit une nouvelle
proposition, que nous prenons
pour mineure pour un autre
Syllogisme, et continuons
ensuite comme auparavant.
Mais nous trouvons aussi
dans la vie commune par
les hommes des exemples
ressemblants, ou de deux
propositions que nous devons
à la connoissance intuitive
nous tirons deux conclusions
dont la comparaison
fournit une mineure
pour

907
128
pour un nouveau Syllogisme.
Mais je ne scaurois m'étendre
icy d'avantage ni sur ces
choses ni sur d'autres
semblables.

§. 347.

Mais on voit par là ce que
c'est qu'une démonstration,
savoir, une connexion
constante de beaucoup de
Syllogismes, dans lesquels
aucunes Premises ne sont
recevues que celles, dont nous
nous souvenons d'avoir
reconnu la justesse. Une
autre sorte de preuve n'est
différente d'une démonstration,
qu'en ce qu'on y reçoit
quelques premises, de la
vérité desquelles nous ne
sommes pas encore bien
certains. On voit par ce
qui précède, ce que j'entends
par connexion des Syllogismes.
Un Syllogisme est connecté
^{avec} l'autre, en ce que sa
conclusion devient une
premise

que c'est qu'une
démonstration et une
preuve en general.

première de l'autre Syllogisme.
On connecte ausſy deux
Syllogismes avec un troisieme
quand de la comparaison
de leur deux conclusions
on tire une troisieme
proposition, qui devient
une premisses dans le
nouveau Syllogisme.

§. 348.

Reponse a une
objection.

Il pourroit naître la pensee
a plusieurs, qu'on n'a pu
coutume en prouvant
d'user de tant de prolixite.
Mais je leur reponds d'abord
ce qui a deja ete dit
amplement cy dessus
[§. 334. 343.]. Puis il est a
remarquer, que je traite
icy de l'entendement, et
non de la force de l'imagi-
nation, ni de la memoire
et qu'ainsy je montre
comment nous comprenons
la verite par l'entendement
qui exige une representation
nette [§. 277.]; mais nullement
comme

comme
apercevoir
sans ces

comment nous apprenons
à retenir dans la mémoire
des propositions avec les
preuves que d'autres ont
indiquées, et à les savoir
reiter, à quoy il suffit
d'avoir une représentation
confuse, et quelque fois
même, seulement obscure
[§. 214. 199.] de ce que ces
preuves exigent.

§. 349.

Cependant il est vrai, que la
plupart des hommes ne
prennant pas garde à la
manière dont ils forment leurs
raisonnements, croient
souvent connoître une
proposition, sans Syllogisme,
pendant qu'elle a effectivement
été produite par un Syllogisme.
L'exemple précédent de la
Colombe [§. 333. 334.], pourra
à cet égard servir d'éclaircis-
sement, et lors qu'on y fait
attention dans les démonstrations
Geometriques, on trouvera
plus

Comment on n'a pas
aperçu les Syllogismes
dans les preuves.

plus d'exemples semblables
ou on croit connoître une
proposition par la voie
la figure, pendant qu'on
l'a effectivement prouvée
par un Syllogisme. Sur
quand on est accoutumé
à l'égard des Théorèmes, on
en fait les Majeures de
les Syllogismes, de les appliquer
d'abord à l'être dont nous
voulons prouver quelque
chose, comme p. e. dans la
géométrie, à la figure tracée
alors on joint la conclusion
avec la Majeure, et il
semble, qu'on n'observe
aucune forme de Syllogisme
lors qu'on ne considère
la preuve que légèrement
on s' imagine par préférence
qu'on peut tout comprendre
et prouver nettement, sans
se mettre en peine de la
forme des Syllogismes. C'est
ce qui a donné lieu à
Descartes de se persuader
que les

Quand on
fait un
argument

que les Syllogismes étoient
innutiles en Logique, et
qu'on n'en faisoit aucun
usage ni en inventant,
ni en prouvant, Luy, qui
pourtant a su démontrer
en géométrie et même
trouver de nouvelles vérités
par ses réflexions: le même
sentiment a été suivi en
Allemagne par Tschirnhausen
dans sa *Medicina mentis*,
et en Angleterre par Locke,
dans son ouvrage de
l'Entendement humain.

§. 350.

Il est à remarquer aussi,
que lorsque nous avons
souvent fait un Syllogisme,
ou que nous avons établi
quelque chose par beaucoup
de Syllogismes; nous n'avons
ensuite qu'à penser
simplement à une chose
pour nous ressouvenir de
ce que nous en avons tiré
d'ailleurs par un Syllogisme
[§. 238]. Dans ce cas il
semble

Quand nous pouvons
faire un saut en
argumentant.

semble encore, que nous
parvenons sans Syllogisme
à une proposition, ou que
moins nous n'en observons
pas la forme prescrite
dans la Logique. Nous
pouvons même nous en
contenter dans les preuves
et dans ^{les} réflexions, quand
nous sommes certains par
la mémoire / §. 298. / que nous
avons déjà par un, ou par
plusieurs Syllogismes,
avéré la justesse de ce que
nous tombe à présent dans
l'esprit. Lors que nous
allons ainsi d'une proposition
à une autre, que nous avons
déjà établie cy devant par
des Syllogismes, nous
faisons un saut en
argumentant, et nous le
faisons sans danger dans
ce présent cas. Mais de
tels sauts ne réussissent pas
toujours, ni à chacun, ainsi
il est plus prudent de
s'accoutumer à penser avec
ordre.

§. 351.

Je remarqueray a cette occasion une chose tres perniciieuse, pour ceux mêmes qui apprennent des preuves etablies par de bons Syllogismes, — quand ils ne les repassent pas de la même maniere que les inventeurs de la preuve, ou même de la proposition, ont pensé eux mêmes; mais qu'ils commencent toujours leur pensée par la conclusion, en se demandant, ou demandant a d'autres, pourquoy elle est vraie, puis pour reponse, donnent le terme moyen; et enfin, quand on leur demande si cela conclut? alleguent pour reponse la majeure. On ne scauroit nier, qu'on n'apprenne par là a entendre une preuve et a comprendre la verité d'une

pourquoy on ne comprend
la veritable nature
d'une preuve.

Si on a /

Mittelglied /

Seben, a /

92.1
d'une proposition : Mais
on met par là un grand ^{cause}
empêchement dans ses
propres réflexions, et on
apprendra difficilement ^{par là}
par là à former une proposition
soy même. Et même
chez des Mathématiciens
qui ont appris la Mathématique
de cette manière
ou qui sont accoutumés
à comprendre ainsi des
choses inventées, on trouve
que dans leurs écrits ils
mettent devant, ce qui
devroit venir après, et
souvent n'y mettent
point du tout ce qui est
le plus nécessaire.
C'est pourquoy j'ay choisi
là dessus une toute autre
route, comme on le peut
voir dans ma manière
d'enseigner Sect. 1. c. 2. §. 38.
p. 35.

§. 352.

§. 352.

On peut encore appliquer icy ce qui a été dit dans la Logique [c. 4. §. 28.] des Syllogismes Cryptiques, — ou terrains: / qui semblent n'avoir aucune forme, ou contredire même a toutes les regles fondamentales. Mais qui sont plus d'usage dans le discours, ou quand il s'agit de se rappeler quelque chose, que lorsque par l'entendement nous réfléchissons a une chose, ou que nous pensons avec ordre.

§. 353.

Mais comme j'ay soutenu jusqu'icy, que nous parvenons d'une pensée a l'autre par des Syllogismes formels, hormis que les Premises sont transposées, et que la mineure nous tombe premierement dans l'esprit, puis la Majeure [§. 342.] ce que plusieurs mettent au rang des

des

Mais
grand (cause ultérieure.
es ses
et on
ment
ne pour
même
ticien
e. Malhe
manière
et l'usage
de se
trouve
ils
qui
es, et
tent
qui est

Pourquoy on traite des
consequences immediates.

chast
tte aux
le p
nicie
2. §. 38.
352.

/ Mundarte Dflung. /

/ die Dflung
die Dflung. /

/ Unmittelbare
folgt. /

Première espèce des conséquences
immédiates par l'opposition.

des Syllogismes Cryptiques (ultra-
cachés, souterrains: / et
nomment cette manière:
Enveloppement par
transposition; on ne demande
pas sans raison, quel opinion
on doit donc avoir des
conséquences immédiates
ou la conclusion est tirée
d'une prémisses. C'est pourquoi
il est nécessaire que je les
explique ici fondamentalement
n'en ayant parlé qu'en
passant dans ma Logique
/ c. 4. §. 29. / Et il sera bon
que j'explique auparavant
quelque espèce de ces
conséquences, avant d'en
dire mes pensées en général.

§. 354.

Le fameux Jungius a traité
amplement des conséquences
immédiates / Log. Hamburg. lib. 3.
c. 2. 3. 4. / Il allègue d'abord
celles qui résultent de
l'opposition.

l'opposition des êtres, comme
sont celles cy: Tous les
envieux sont misérables.
Donc il est faux, que quelques
envieux ne sont pas misérables.
Ou bien: Il est faux, que
quelques envieux ne sont
pas misérables. Donc tous
les envieux sont misérables.
S'il on s'imagine tirer la
conclusion d'une seule Premisse.
Nous avons vu dans la manière
précédente d'argumenter, qu'on
peut fournir une raison
suffisante, pourquoy l'autre
Premisse nous tombe dans
l'esprit, dès que l'une s'y
est présentée, et comment
nous parvenons par là
moyennant les deux prémisses
à une conclusion. Mais
dans l'exemple qui vient
d'être proposé, il ne paroît
pas d'abord pourquoy il
faut que je pense à la -

Conclusion

93/
conclusion: Il est faux que
quelques envieux ne sont
miserables, quand j'ay en-
pensé cette Premisse: tous
les envieux sont misérables.
Comme donc cela ne suffit
pas, et qu'il faut qu'il y
ait une raison suffisante.
18.30./ nous devons rechercher
ce qui y manque encore;
et le voici: quand nous
sommes accoutumés à appeler
les êtres d'une même espèce
les uns aux autres, et que
nous venons à la proposition
universelle: tous les envieux
sont misérables, alors cette
proposition particulière: quelques
envieux sont misérables
nous tombe aussy dans l'esprit
18.238./ Ainsi nous tirons
par un syllogisme en forme
cette conclusion: quelques
envieux sont misérables
18.340./ Or quand nous
voyons

23/ 184
voyons quelques envieux,
ou que nous en entendons
parler, nous pensons
effectivement; quelques envieux
sont envieux; et il nous tombe
dans l'esprit /§. 238./; quelques
envieux sont misérables.
D'où nous concluons ~~avec~~
^{regulierement:}
~~quelques~~ quelques envieux
sont misérables. Mais il
est indifférent icy de dire:
quelques envieux sont
misérables, ou bien, il est
faux, que quelques envieux
ne sont pas misérables:
car ce sont manières de
parler équivalentes, dont
l'une peut être mise à la
place de l'autre, comme
c'est la coutume de le
faire dans les Syllogismes
Cryptiques /cacher: / §. 29. c. 4.
Log. / Ce qu'on a donc
coutume d'appeller une
conséquence

Unmittelbar
folgt aus der
Entgegenstehung

consequence immediate
par l'opposition, est en
effet un syllogisme fermé
qui est en partie estropié
§. 17. c. 4. log. §. en partie caché
§. 28. c. 4. log. §. Cependant on ne
scauroit nier, lorsqu'on a
reconnu la justesse de la
consequence, et qu'on s'est
imprimé dans la mémoire
comment cet exemple a
été estropié et caché, qu'on
ne puisse ensuite tirer la
conclusion d'une seule
Prémisse avec la même
clarté que par des syllogismes
réguliers. Car des que l'on
présente un cas semblable
cet exemple se représente
aussy à nous §. 238. et
comme notre mémoire nous
rend certains de la justesse
de la consequence §. 248.
nous imitons cette manière
d'argumenter

d'argumenter, sans que nous
pensions a la mineure,
comme dans l'exemple.
Ainsy la premiere espere
des consequences immediates,
subsiste par la maniere
reguliere des Syllogismes.
Et quoy qu'on s'en puisse
tout ausy bien servir
en recherchant la verite;
il a pourtant ete necesaire
de montrer, qu'elle tient
lieu d'un Syllogisme
regulier.

§. 355.

Dans la proposition: Quel-
ques envieux sont envieux,
l'attribut est semblable
au sujet, et appartient
ainsy a celles qu'on peut
appeller Propositions d'identite;
puisque en effet elles ne
disent rien. On voit par
cet exemple et d'autres
semblables

mediate
est
se forme
estropie
que uen
dant en
uon a
te de la
en se
monen
imple a
chi, que
sint la
seu
me
Syllogisme
que cest que Propositions
d'identite et leur usage.
inst + glin
inst + glin
38.1
reine
e just
e 18.41
manie
argumen

94.)
semblables, que cette sorte
de proposition a lieu dans
les Syllogismes, et qu'on
auroit tort, comme font quel-
ques uns, de les rejeter comme
un verbiage inutile.
La pénétration de plusieurs
personnes qui ont plus que
d'autres, analysé les preuves
dans leur Syllogisme, a
déjà depuis longtemps donné
lieu de faire cette remarque
et j'ay trouvé moy même
dans les Mathématiques
ce dont Leibnitz avoit autre-
fois sçavoir; qu'on y employoit
souvent dans les Arguments
des Propositions d'identité.
Et ce sont proprement les
seules propositions qui
soient claires par elles-
mêmes, sans avoir besoin
d'autres preuves. Car, qu'un être
est ce même être, cela est évident
clair, que la raison de la
contradiction (S. 10.)

Comment il
les exem-
plifie
consequen-
par l'op.

53.50

§. 356.

Afin qu'il paroisse plus nettement, comment nous nous servons dans d'autres cas, d'un exemple de la conséquence immédiate par l'opposition; il est bon de remarquer que cela se pratique de deux manières. La première consiste, en ce que la force de l'imagination nous représente seulement confusément (§. 238.) l'exemple précédent, et que la Mémoire nous fait ressouvenir, que nous nous sommes déjà servi de cette façon de conclure (§. 248.). Au lieu que la seconde manière à de la netteté, et est fondée dans la connoissance universelle. c. a. d. que chaque exemple contient des raisons universelles. Celui qui est donc accoutumé à réfléchir

Comment nous imitons
les exemples des
conséquences immédiates
par l'opposition.

reflechir sur tout, ~~car~~
parvient par la
une connoissance nette
Comme dans nôtre exemple
1. Tous les envieux sont misérables
Donc quelques envieux sont
misérables. ou bien: Donc
il est faux que quelques
ne soient pas misérables.
On voit d'abord, que l'on
de quelques misérables,
qui se dit de tous. De là
on remarque cette proposition
universelle: le qui se dit
de tous, peut ausfy se dire
de quelques uns. De même
le qui se dit de quelques uns
peut ausfy se dire d'un seul.
Et dans l'autre conclusion
donc il est faux etc. on
aperçoit d'abord cette
Proposition universelle
Si une chose peut être dite
de tous, il est faux, qu'elle
ne la puisse pas dire ausfy
de

de quelques uns. Et de même, si une chose peut être dite de quelques uns, il est faux, qu'elle ne puisse pas se dire ausfy d'un seul. Dès qu'il se presente donc une Proposition de tous, cette proposition universelle que nous avons reconnue par un exemple de la consequence immediate nous retombe dans l'esprit, et nous concluons par un syllogisme regulier [§. 390.] ce qui dans nôtre proposition se dit de tous, peut ausfy se dire de plusieurs. Et apres avoir reconnu que nous le pouvons faire, nous le faisons. De cette façon, l'Entendement execute nettement, ce qui ne se fait sans cela que confusement, par la force de l'imagination et la memoire. Quand
on

on est accoutumé d'observer
soy même les choses on
remarque beaucoup d'exemples
de ceuy, lors qu'on y fait attention
et on atteint par l'aune
habitude de connoissances
nettes dans les choses qui
regardent l'âme.

§. 357.

Seconde espèce de conséquence
immédiate par l'Equipollence
des Propositions.

(Gleichgültigkeit)

La seconde espèce de
conséquences immédiates
consiste dans l'Equipollence
des Propositions. p. e. il est
équipollent de dire; Le Père
aime le fils, ou le fils est
aimé du Père. Quand
dis donc: Le Père aime le fils
Donc le fils est aimé du Père.

On appelle cela une conséquence
immédiate, ou la conclusion
est tirée d'une prémisse.
nous recherchons donc, comme
il est possible, que nous
puissions venir d'une

proposition

proposition a une autre;
 nous trouverons, que cela se
 fait presque de la même
 maniere, que dans la précédente
 espece des consequences immédiates.
 Posons, que quelqu'un voie
 des marques de l'amour
 d'un Pere envers son fils,
 alors il reconnoit /§. 333./ par
 un syllogisme regulier la
 proposition suivante: Le
 Pere aime le fils. Si dans
 la suite l'occasion se presente
 de parler du fils; L'amour
 du Pere pour ce fils luy
 retombe dans l'esprit /§. 238./
 et come il veut parler du
 fils, la regle de la langue
 exige qu'il dise: ce fils est
 aimé de son Pere. Sa-
 memoire l'assure bien que
 lors que d'ailleurs il a parlé
 de l'amour du Pere pour son
 fils, il a dit: le Pere aime
 ce fils /§. 248./ Mais en faisant
 attention a la connoissance
 intuitive

intuitive de l'amour du
Pere pour ce fils; il comprend
qu'il peut dire ausy bien
le Pere aime ce fils, que; ce
fils est aimé de son Pere
selon qu'il veut parler, ou
du Pere, ou du fils, et il
reconnoit par là l'équipollence
de ces propositions, parce qu'
la même conception, ou idée
leur appartient. Et comme
nous avons une idée de ce
que c'est, qu'être semblable
il nous tombe dans l'esprit
cette proposition universelle
On peut mettre les propositions
equipollentes l'une a la place
de l'autre / §. 17. / De là on
conclut par un Syllogisme
regulier: Donc je puis
mettre ces deux propositions
cy l'une a la place de l'autre
Ce que j'ay ainsi reconnu
pouvoir faire, je le fais.
Et ainsi, a la place de la
proposition: le Pere aime
le fils

fils, de laquelle je me ressouvrens,
je mets cette autre: ce fils est
aimé du Pere, parce que
l'occasion de parler du fils
demande ce changement.

Quand cela est fait une fois,
il ne faut ensuite qu'un cas
ressemblant qui se presente,
pour que le premier exemple
se represente ausſy a nous,
et nous le fassé imiter. Si
l'on veut donc proceder avec
netteté, et représenter à d'autres
comment telle chose se pratique,
on fait, au lieu de la consé-
quence immédiate, ce
Syllogisme regulier: Les
propositions equipollentes
peuvent être mises l'une
à la place de l'autre. Ces
deux propositions cy sont
equipollentes, par la raison
qu'elles expriment une
même connoissance intuitive.
Donc, on peut mettre l'une
à la place de l'autre.

Preuve de cette
explication.

On peut aisement faire voir
la justesse de ce que je viens
de dire, car on ne scauroit
d'une autre façon avoir une
raison suffisante de cette
consequence immediate.
Mais je puis d'ailleurs asse-
surer que je l'ay trouvé ainsi
par ma propre experience
quand j'ay medité dans
les Mathematiques ou dans
d'autres matieres. Car
comme je me suis accoustumé
d'aller toujours regulierement
dans mes meditations, je
me trouve souvent obligé
de changer des propositions
qui me tombent dans l'esprit
en d'autres propositions
equipollentes: ce que
j'appelle la preparation
au Syllogisme, et l'omission
de cette façon d'agir produit
des Syllogismes cryptiques.
/ on cache; / 10. 28. c. 4. §. 1.
Et dès que je veux me
représenter

Il faudroit
qu'on

Troisième
mediates
memories

Quatrième
memories

représenter la justesse de mon procédé; cette proposition me tombe dans l'esprit: Les propositions équipollentes peuvent être mises l'une à la place de l'autre. Aussi je ne fais aucun doute que d'autres, lorsqu'ils se trouvent dans l'état de pensées régulières, n'éprouvent la même chose que moi, soit qu'ils méditent des preuves dans les Mathématiques, soit que dans d'autres Sciences ils cherchent à prouver quelque chose avec cette même justesse.

§. 359.

La troisième espèce des conséquences immédiates consiste dans la transposition des membres d'une proposition, de façon que l'attribut vient à la place du sujet, et le sujet

faire voir
je vien
sauter
avoir un
de cette
mediate
dans aspi
ainsi
experien
e dans
es ou
cat
accoutum
ulièrement
ons, se
oblig
sation
ons l'appr
sition
e que
ara l'ind
l'omissio
proced
otique
4. leg
ux me
presente

Hand ordentlich /
Händchen.

Troisième espèce des conséquences
immédiates par la transposition
des membres d'une proposition.

Hand + glind!
Händchen + glind!

Preuve de cette
explication.

On peut aisement faire voir
la justesse de ce que je viens
de dire, car on ne scauroit
d'une autre façon avoir une
raison suffisante de cette
consequence immediate.
Mais je puis d'ailleurs asse-
surer que je l'ay trouvée ainsi
par ma propre experience
quand j'ay medité dans
les Mathematiques ou sur
d'autres matieres. Car
comme je me suis accoutumé
d'aller toujours regulierement
dans mes meditations, je
me trouve souvent obligé
de changer des propositions
qui me tombent dans l'esprit
en d'autres propositions
equipollentes: ce que
j'appelle la preparation
au Syllogisme, et l'omission
de cette façon d'agir produit
des Syllogismes cryptiques
ou cachez; / 10. 28. c. 4. §. 1.
Et dès que je veux me
représenter

Il faudroit
qu'il y eut

Troisième es-
pèce de pa-
ra-
phrases
memores

Fin de la
Hondt 9

représenter la justesse de mon procédé; cette proposition me tombe dans l'esprit: Les propositions équipollentes peuvent être mises l'une à la place de l'autre. Aussi je ne fais aucun doute que d'autres, lorsqu'ils se trouvent dans l'état de pensées régulières, n'éprouvent la même chose que moi, soit qu'ils méditent des preuves dans les Mathématiques, soit que dans d'autres Sciences ils cherchent à prouver quelque chose avec cette même justesse.

§. 359.

La troisième espèce des conséquences immédiates consiste dans la transposition des membres d'une proposition, de façon que l'attribut vient à la place du sujet, et le sujet

La troisième espèce des conséquences immédiates par la transposition des membres d'une proposition.

Quintus glind /
Höndt glind /

sujet a la place de l'attribut
p. e. quand on conclut: Tous
les savans sont des hommes
mortels. Donc quelque
hommes mortels sont savans.
Icy l'on voit suffisamment que
la premiere proposition
seule n'est pas une raison
suffisante pour qu'on songe
a la seconde; car si cela
etoit, il faudroit que la
seconde nous tombât ^{sur le nez}
dans l'esprit avec la premiere
ce qui n'arrive pas. Car
si je n'ay pas le dessein
de retourner cette proposition
c. a. d. d'en transposer les
membres, ou si les circonstances
presentes dans les quelles
j'en pense cette proposition
demandent pas cette
transposition; je ne viendrais
pas a l'autre proposition.
Ainsy il y a la-dessous
quelque chose de plus.
savoir

Nature des c.
mediates en

sçavoir; qu'en meditant plus profondement on trouve de nouveaux des raisons universelles de transposition, reconnues par des Syllogismes reguliers, et par lesquelles on peut juger de la justesse de la transposition dans chaque cas particulier, de même que dans le cas precedent la consequence immediate a ete confirmée: Mais il seroit trop long de traiter de ce cy plus amplement parce qu'il me faudroit expliquer beaucoup de choses par rapport a la transposition des membres dans les propositions; ce qui ne seroit peut etre pas l'affaire d'un chacun.

§. 360.

Il en est de même des autres especes des consequences immediates

Nature des consequences
immediates en general.

immediates, desorte qu'en voyant
la nature en general. Ou bien, elles concluent dans
une forme reguliere. lors
qu'on les rend complètes
qu'on les arrange / §. 354. /
ou bien, elles consistent dans
une imitation de Syllogismes
qui ont déjà été une fois
faits / §. 356. /, et sont par
conséquent des sauts
permis / §. 350. / Mais je
parle ici de personnes qui
d'elles mêmes viennent à
de tels Syllogismes: car
autre chose est, quand on
apprend par coeur, les cas
ou ils, sont praticables
et qu'on les imite dans
des cas nouveaux qui se
presentent.

§. 361.

Des choses que nous concluons
de raisons indubitables par
des Syllogismes reguliers
nous disons

Ce que c'est que
savoir et Science.

nous disons: que nous les
scavons. Et l'habitude de
 prouver ce qu'on soutient, par
 des raisons indubitables, et
 par des Syllogismes reguliers,
 nous l'appellons Science. p.e.
 Un Astronome peut prouver
 par des raisons indubitables
 et par des Syllogismes reguliers
 que le 23.^e de Juillet de l'année
 prochaine 1720. le soleil sera
 un peu obscurci sur notre
 horizon, et ainsey il sçait
 que cela arrivera. A celui
 qui comme Mandirola élève
 des arbres, de feuilles de
 citrons, il est connu, que
 cela se peut. Mais celui,
 qui comme Thümmig montre
 par l'état interieur des
 feuilles, comment il en peut
 venir un arbre, sçait, que
 cela arrive. J'allegue cet
 exemple, parce qu'il regarde
 une chose particulière qui a été
 bien reçüe de plusieurs
 Societéz de Sciences

Leque c'est qu'Inventer,
et l'art d'inventer.

Copier.

Quand on
Copier.

§. 362.

Quand de veritez, connues
nous tirons de nouvelles veritez
que nous n'avions pas encore
connues, nous avons coutume
de dire; que nous les inventons.
Et l'habitude de tirer de
veritez, inconnues de veritez
deja connues, s'appelle
d'inventer. p. e. Quand
dans l'arithmetique, de
quelques nombres connus
comme des nombres d'articles
particuliers d'une dépense
je trouve d'autres nombres
inconnus, comme dans notre
exemple la somme de
toute la dépense: alors
nous inventons un nombre
comme dans notre cas, le
nombre de toute la dépense.
On trouve quantité d'exemples
de l'invention dans l'algèbre
qui est l'art d'inventer
Mathématiciens. Et j'en
donne une exemple

net de l'invention, dans
 la decouverte de la veritable
 cause de l'augmentation,
 des grains, en ce que j'ay
 rapporte regulierement
 tout le procede; ce qui a
 donne lieu a m'en faire
 venir la premiere pensee;
 comment je suis ensuite
 venu d'une pensee a d'autres,
 dans la meditation; et comment,
 toutes les fois qu'il en estoit
 besoin, j'ay cherche par des
 experiences, a en trouver
 d'ulterieures. Ausy quand
 j'explique des veritez trouvees
 a mes auditeurs, j'ay coutume
 de les proposer de la maniere
 qu'elles ont ete trouvees
^{provenant}
~~de~~ quelques veritez deja
 conuies: et il arrive
 inmanqueablement que je
 connecte les veritez les plus
 importantes, avec les
 connoissances journalieres,
 et les plus communes des
 hommes.

hommes; dequoy on pour
se faire une idée par
origine de l'Astronomie
dans mon traitté Allemand
sur les raisons des Origines

§. 363.

Puisqu'on peut par l'art
d'argumenter tirer de quel
ques propositions connues
d'autres propositions qui
nous estoient pas connues
[§. 340.]; les Syllogismes sont
des moyens pour trouver des
veritez inconnues. c. a. d.
que si l'on veut inventer
des veritez, il faut les tirer
de ce qu'on connoit, par
des Syllogismes reguliers
de la façon et maniere
j'ay montré par un exemple
[§. 342.], que les pensées
sortent l'une de l'autre
Parce qu'il est evident, que
ceux qui inventent de
nouvelles veritez, pensent

de la même

Les Syllogismes sont
employez dans l'art
d'inventer.

de la même manière que tous les hommes ont coutume de penser dans leurs occupations ordinaires. On trouve un exemple de ceuy dans la Logique l. 4. §. 24.

§. 364.

Mais quoy qu'en inventant, a moins qu'on ne fasse un sault / §. 350. 360. / on tire toujours une chose d'une autre par des Syllogismes reguliers, jusqu'à ce qu'on parviennne enfin a une proposition qui nous étoit auparavant inconnüe. §. 363. / Les Syllogismes ne sont pourtant pas les seuls moyens dont nous ayons besoin pour inventer, il faut encore quelque chose de plus et qui est tout différent de l'art d'argumenter; sçavoir, de certaines regles par les quelles on est mis en état de faire un commencement

au

ne sont pas les seuls
moyens d'inventer.

que c'est que la raison
la Reduction.

Grand des
Hochs Gung

Son usage.

au syllogismes, et à
argumenter. Ces sortes
regles consistent à tâcher
de couvrir ce qui est
inconnu et qu'on cherche
en quelque chose déquiper
qu'on connoit déjà, ce que
j'appelle la raison pour principe
de la réduction, et qui est
d'un très grand usage
qu'on travaille à trouver
des choses par sa propre
méditation.

V. 365.

Je vais éclaircir cet usage
par un exemple, et de même
par un exemple commun
[159.]. Chacun par un
exercice ordinaire, apprend
à compter de l'argent, sans
qu'on luy donne la des
aucune instruction.
Cependant cela ne se fait
pas sans regles, quoiqu'il
chaqu'un ne les connoisse
pas nettement. Lorsque

159.

Il agit donc dans l'arithmétique
 que d'inventer des règles
 pour trouver un nombre
 aussi grand, que plusieurs
 autres prises ensemble,
 c. a. d. les règles de l'addition,
 la Raison de la Réduction
 est d'un bon usage: car on
 se représente les différentes
 espèces de nombres les
 unités, dizaines, et centaines
 etc. comme des différentes
 sortes de monnoye, Shillings,
 gros, eus, etc, et on voit
 bientôt que les règles de
 l'addition sont les mêmes,
 que celles pour compter de
 l'argent. Celuy donc qui
 compte de l'argent, et donne
 de l'attention à ce qu'il
 fait, trouve les règles qu'il
 cherche. De même, quand
 on veut connoître les devoirs
 de Sociétés, entières, les unes
 envers les autres, on se les
 représente, moyennant la
 Raison,

Raison de la Réduction
comme des personnes
individues vivant ensemble
sans société aucune, dans
l'état de nature; suppose
que les devoirs de ces hommes
vivant ainsi, nous soient
déjà connus.

§. 366.

On voit par ces exemples
qu'on convertit un cas en
un autre à cause de la
ressemblance qu'il y a entre
eux / §. 18. / Ainsi pour faire
facilement usage de la
raison de la Réduction
il faut qu'on puisse
facilement remarquer
cette ressemblance. Celle
qui y a beaucoup de différence
on l'appelle Ingenieuse.
Et la facilité de remarquer
ces ressemblances, c'est
proprement ce que nous
appelons genie. Ainsi
il faut, outre l'art d'argumenter
du genre

Ce que c'est qu'
Ingenieux et genie.

/ Ingenieux /

/ Witz /

du genie pour inventer, et
l'un n'y suffit pas sans l'autre,
c'est que l'experience donne bien
a connoître a ceux qui
s'exercent a inventer, soit
a trouver comme par eux
memes des veritez, que
d'autres ont deja trouvees,
soit a en trouver de nouvelles
eux memes, soit en
examinant seulement
comment elles ont ete trouvees
par d'autres.

§. 367.

Il est donc besoin de deux
sortes de Regles pour inventer.
Quelques unes sont prises
de l'Entendement; d'autres
du genie. parmi les premieres
sont celles des Syllogismes:
et la Raison de la Reduction
§. 364. est un exemple des
secondes. Ceux qui outre
l'algebre, comprennent
les moyens dont se servent
aujourd'hui les Mathématiciens
pour

Nature de l'art
en mathemat.

pour résoudre leurs Problèmes
peuvent en remarquer
davantage des deux espèces.
Les règles particulières
fondées dans la nature de
la chose, de quoy l'algèbre
fournit des exemples, aussi
bien que l'art universel
de conduire raisonnablement
ses actions, de quoy j'ai
traité au commencement
de ma Morale. C'est
pourquoy les règles
particulières ne sauroient
être comprises, avant qu'on
ait decouvert beaucoup de
veritez, et par les veritez
decouvertes on trouve des
regles ultérieures, moyennant
lesquelles on peut aller
plus loin. Et c'est la
cause pourquoy on ne peut
pas faire beaucoup de
chemin dans l'art d'inventer
si on n'a auparavant
connoissance de veritez qui ont
déjà été decouvertes par
d'autres.

§. 368.

L'art d'argumenter montre, que les veritez ont de la connexion: ce qui sera ausfy prouvé en son lieu. Or cette Penetration que nous avons dans la connexion des veritez, ou la Puissance de penetrer la connexion des veritez, s'appelle Le Sens. Voicy come je prouve que cette definition du Sens est conforme a l'usage de la Langue §. 16. c. 2. Log. 1. Nous disons p.e. que Sempronius agit avec Sens, quand il a bien deliberé sur le tort ou l'avantage qui peuvent resuller de ses actions, et qu'il les a reglé de façon qu'il n'en resulle rien contre ses propres interets, mais que plutôt elles concourent a les avancer. En quoy consiste apresent le sens qu'il fait paroître? certainement en rien autre que dans la penetration qu'il a dans la connexion des choses, i. a. d. ausfy bien dans la connexion des ses actions, que dans leurs connexion avec d'autres choses. Car s'il n'a pas cette attention, il regle ses

ce que c'est
que le sens.

l'usage

l'usage

1007
ses actions au prejudice d'autrui
et de soy même, et elles se
contredisent. Mais alors
personne ne dira plus que
Sempronius agisse avec Sens.
Chacun conviendra bien plutôt
qu'il agit contre le sens. On
voit aussy par là que la conception
ou l'idée ordinaire du Sens,
n'est autre chose que la pénétra-
tion dans la connexion des
veritez. Quand on dit: qu'un
tel a agi avec Sens, et qu'on
demande pourquoi? on répond
toujours, parce qu'il a par là
procuré tel avantage, ou évité
telle perte etc. c. a. d. parce qu'il
a vu et réfléchi sur ce qui peut
résulter de ses actions, et que
conséquemment il a donné une
preuve de sa pénétration dans
la connexion des choses. Il
suffit que quand on veut
prouver, qu'un homme a agi
contre le Sens; ou s'efforce
de faire voir, qu'il a entrepris
quelque chose sans réflexion
et sans examiner ce qui peut
résulter de ses actions, ni comment
elles convenoient à sa personne
ou à son rang, ou à d'autres
circonstances.

§. 369.

Ainsy ce qui a connexion,
avec des veritez connües, est
conforme au Sens: au lieu
que ce qui les combat, est
contre le Sens. Et come
par la Demonstration on
trouve ce qui a connexion,
avec les veritez connües, §. 346.
il s'ensuit, que ce qu'on a
demontré est conforme au
Sens. Au lieu que, come
sans la demonstration on
ne peut pas voir si une chose
a connexion avec les veritez
connües, ou non, il demeure
douteux, dans ce cas, si elle
est, ou non, conforme au
Sens. Et si par une
demonstration je puis, d'une
proposition donnée, en tirer
une autre, qui contredise
a une verité connue, alors
j'ay prouvé que la proposition
donnée

Ce qui est conforme
au Sens.

Nonum A!
humāp.

Nonum A!
humāp.

donnée contredit au Sens Degré du
De cette manière toutes les
vérités dans la Géométrie sont
conformes au Sens; au lieu que
les vérités qu'on leur oppose
sont contraires au Sens. L'expérience
quand on y veut prouver qu'une
proposition est juste; on fait
voir par ces Syllogismes; qu'elle
a connexion avec d'autres vérités
qui ont déjà été prouvées dans
la précédente. L'opposition
quand on veut prouver qu'une
proposition qu'on oppose n'est
pas juste; on fait voir par
des Syllogismes justes qu'elle
est contraire, ou qu'elle a connexion
a d'autres vérités précédemment
prouvées. De la même
manière il est évident, que
les choses que je propose
dans la Philosophie, sont Sensées
puisque je fais toujours voir
que les suivantes sont en connexion
avec les précédentes. L'expérience pour la vérité

§. 370.

Plus on sait pénétrer dans la connexion des veritez, plus on a de Sens /§. 368./. Ainsi on a d'autant moins de sens, moins on pénétre la connexion des veritez. Et quand on ne pénétre point du tout comment les êtres ont de la connexion, il n'y a point du tout de sens.

§. 371.

Or comme par les choses qu'on connoit par la seule expérience, on ne pénétre pas, comment elles ont connexion avec d'autres veritez /§. 325./; il n'y a point du tout de Sens /§. 370./; ainsi on oppose l'expérience au Sens. Mais la Science vient du Sens: comme il sera prouvé cy des sous.

§. 372.

Nous avons deux voyes par lesquelles

Degrés du Sens.

L'expérience est mise en opposition au Sens.

Voyes pour connoître la vérité.

~~par l'expérience~~

lesquelles nous parvenons
à la connoissance de la vérité
l'expérience, et le Sens. C'est
là se fonde dans les Sens
/§. 220. 325./; mais celui qui
sans l'entendement /§. 277. 361.
p. e. La plupart des hommes
connoissent par l'expérience
que le Soleil se lève demain
matin /§. 338./, et ils ne
peuvent pas dire pourquoi
cela arrive. Au lieu qu'un
astronome qui pénètre dans
la cause des mouvements
celestes, et dans la connexion
de la terre avec le Ciel,
connoit cela par le Sens, et
peut démontrer pourquoi
en quel tems il faut que
cela arrive. On peut aussi appliquer
ici l'exemple de l'éclipse du Soleil
et celui des arbres qu'on élève
des feuilles: que nous avons
allégués l'un et l'autre plus
haut /§. 361./.

§. 373.

Parquoy on
les Sylogis
conclusion
Hume
attente des ca
ressemble

§. 373.

Comme les Syllogismes réguliers dont j'ay parlé cy dessus / §. 340. / nous mettent avec netteté devant les yeux la connexion des veritez / §. 200. / Et qu'ainsy c'est par leur moyen que nous y pouvons penetrer; c'est avec raison qu'on les appelle Conclusions Sensees.

§. 374.

L'attente des cas ressemblants / §. 331. / a une ressemblance avec le Sens. Car quand nous remarquons que dans certaines circonstances il est arrivé quelque chose, et qu'au retour des mêmes circonstances nous comptons, que la même chose arrivera: il semble qu'on a icy une pénétration dans la connexion des choses, et qu'on s'ait conclure l'une de l'autre. Ainsy cette attente ressemble en quelque façon au Sens. / §. 368. 18. /

§. 375.

101.
Pourquoy on appelle
les Syllogismes des
conclusions Sensees.

Attente des cas ressemblants,
ressemble au Sens.

Quand elle approche
du Sens.

§. 375.

Dans la plus grande part
des actions humaines,
l'Experience tient non seule-
ment lieu de Sens; mais
elle peut ausſy devenir
equivalente / §. 17. / et même
conforme au Sens / §. 369. /
lors qu'on determine avec
justeſſe les circonstances
dans lesquelles une chose
arrive. Car alors on
reconnoit que l'évenement
a de la connexion avec les
circonstances, quoy qu'on
ne comprenne pas, comment
cela se fait, et qu'ainsy
n'ait pas une pénétration
nette dans la connexion
/ §. 206. /

Quand elle est
sans Sens.

§. 376.

Cependant l'attente des co-
ressemblants peut ausſy
être sans aucun Sens. Car
lorsque nous n'avons qu'une
conception

qui dans
est ressemblante

conception claire, mais en même tems confuse, ou souvent même seulement une conception obscure des circonstances qui déterminent le cas, et que nous apercevons de nouveau ces circonstances; la force de l'imagination nous représente en même tems, ce qui est arrivé alors /§. 238./, et la mémoire nous rend certains, que l'un et l'autre ont été ensemble /§. 248./, et ainsi on s'y attend de nouveau.

§. 377.

On trouve que dans la Philosophie commune on denie le Sens aux bêtes, mais qu'on leur accorde quelque chose qui luy ressemble. On a regardé cette distinction, comme inintelligible. Mais quand on l'explique par l'attente des cas ressemblants, telle qu'elle est

Le qui dans les bêtes
est ressemblant au Sens.

Alphulst Dr.
Münster

Usage du Sens.

102.
est fondée uniquement sur les Sens, dans la force de l'imagination et dans la mémoire /§. 376./; on aura mon avis, expliqué intelligiblement, ce que les anciens ont entendu par ce qui est ressemblant au /§. 206./ Mais il ne s'agit pas encore icy de voir si a droit de l'attribuer aux bêtes: et c'est de quoy on traittera plus bas /§. 377./

§. 378.

Le Sens étant une Penetration dans les veritez /§. 368./; nous parvenons par son moyen a une connoissance nette des veritez /§. 206./, et sommes en etat de conclure des veritez inconnues, de veritez déjà connues /§. 340./, c. a. d. d'en trouver de nouvelles veritez /§. 362./.

§. 379.

§. 379.

Ainsi nous ne saurions
blamer le Sens, quand nous
entendons ce qu'il est.
Mais ceux qui le blament,
prennent ce mot d'une manière
peu juste, et entendent par
là, tantôt, quelques erreurs
dans la connoissance naturelle,
tantôt un contre sens dans
l'humaine conduite, tantôt
encore autre chose : ou bien,
ils s'imaginent que le Sens
est contraire à la Foy, et qu'il
y met obstacle. Ils ont
raison selon leur opinion,
et la conception qu'ils ont
du Sens : mais cela n'est
pas applicable au Sens,
selon l'explication que j'en
ay donnée, et qui est fondée
dans l'usage ordinaire de
la langue.

§. 380.

Mais si l'on demande, si la
signification du mot Sens,
tel que je l'ay expliquée
§. 368, est conforme à

L'Ecriture

ment de blâmer le Sens.
Pourquoy quelques uns
blâment le Sens.

dans la
n aura,
ie
e que le
dû par
nt au
s'agit
voit si
lucet au
roy on
/§. 842.

une
les ver
venons
a une
des ver
en et
veritez.
Les de
a. d. D
nouvelle
sans quelle signification
le mot Sens, est employé
dans l'Ecriture sainte.

l'Ecriture Sainte, ou non
comme quelques uns le pourroient
croire: je pourrois, a la verite,
remettre cette recherche a ceux
qui s'appliquent a expliquer
l'Ecriture sainte. Cependant
pour ne donner lieu a aucun
mesentendu je trouve
l'avertissement suivant
necessaire. Premièrement
il est certain, que traitant
ici en Philosophe simple
des verites qu'on reconnoit
sans la revelation divine
je suis obligé de retenir la
signification des mots, tels
qu'ils l'ont obtenue en usage
nous par l'usage de la
langue. Or, comme j'ay prouvé
plus haut (p. 368.), que la
signification que je donne
aux mots est conforme
a l'usage de la Langue
que de plus, l'explication
du Sens, le distingue du
reste des choses que nous
trouvons.

213
trouvons dans la connoissance
des êtres par rapport à
l'âme; et qu'ainsy toute
confusion est prévenue à
cet egard, personne ne
pourroit blâmer mon procédé,
quand même on pourroit
prouver, que l'écriture sainte
auroit pris le mot, sens,
dans une autre signification.
Car quoy qu'après cela les
propositions de l'écriture ne
conviendroient pas toujours
avec celles de la Philosophie
quand aux mots et à la lettre,
on n'en auroit rien de
dangereux à craindre,
parce que ce ne seroit pas
une vraie contradiction,
§. II. / mais que cela en-
auroit seulement une
aparence, qu'on leveroit
bientôt, en expliquant la
signification dans l'écriture.
En second lieu, il est à
remarquer, qu'on doit faire

une

1037
une difference, entre les
endroits de l'écriture, ou
mot Sens a été employé,
et entre ceux où ce mot n'est
point, mais où dans ^{l'interprétation} ~~l'écriture~~
on le met a la place d'autres
qui se trouvent. Et c'est à
l'interprète a justifier que
la signification de ces mots
est la même, que luy, ou
l'écriture, attribüe ailleurs
au Sens. En troisième
lieu je trouve que Luther a
traduit au moins vingt
mots Hebreux et trois fois
autant de mots grecs par
le mot Sens, qui pourroient
difficilement avoir une même
signification, cependant
a peine y a-t-il deux endroits
où il est pris en mauvaise
part, sçavoir Eph. 11. 3. et Col.
2. 1. où la volonté de la chair
et celle du Sens sont conneues
ensemble, et où il est fait
mention du Sens, comme
mauvais

mauvais. Mais dans les
deux endroits il y a le mot
grec διαβολα, ce qui signifie
en cet endroit, la même chose
que parmi les Allemands le
mot, opinion, [Geldmündte.] a
quoy le fameux Anglois Henry
Hammond a fait attention
dans sa Paraphrase, où il
a mis: prout nobis videbatur,
comme cela nous paroissoit.
Le mot grec λογικός qui
repond a notre mot allemand
[Vernunftig] Sensé, a été
traduit par Luther, en se
servant du mot sensé, et
dans la bible Latine par
Rationabile qui signifie
encore Sensé. Dans les
deux endroits il est pris en
bonne part. Car dans
le premier, Rom: X. IV. 2. on
nous recommande un culte
sensé de la divinité, et
dans 1. St Pierre II. 2. La
Doctrinne Chrestienne, comme

un lait sensé. Quand
interprète se seront
pour savoir si le mot
doit se rapporter à l'homme
qui se présente Luy même
sacrificer à Dieu, et doit
d'un lait qui Luy soit agréé
selon l'explication de ces
endroits par Hamond, qui
Clerc approuve fort dans
remarques; ou si on doit
rapporter au culte divin
à la Doctrine chrétienne
signifié par ce Lait. Dans
les deux cas il me sera
également aisé de faire voir
que l'Ecriture se sert du
mot Sens dans la même
signification que je luy
attribue (p. 368.). En
attendant je laisse à chacun
la liberté de parler comme
il veut, et ne demande aucune
chose, sinon, qu'on me laisse
la même liberté que j'en
n'envisage pas à un autre
puis

Quelle co-
sainte par

puis qu'il est ausy peu en droit de me donner des regles du Langage, que je le suis de Luy en prescrire; encore moins doit il pretendre, que par une inconstance de Langue, je cause de la confusion dans les connoissances.

§. 381.

Puisque le Sens est une Penetration dans la connexion de la verité / §. 368. / Et que la verité est connue quand on entend la Raison pourquoy telle ou telle chose peut estre / §. 145. / Le Sens nous montre pourquoy telle ou telle chose peut estre. Et ainsi la connoissance des Philosophes vient de Luy, dequoy j'ay fait mention dans ma preface a la Logique / §. 5. 6. / de même que la connoissance commune, dont je parle au même endroit, vient de l'experience / §. 325. /

V. 382.

Quand le Sens
est pur.

Quand le Sens
est pur.

S'il est pur dans la
connoissance de la nature.

Quand on penetre la connexion
des etres de maniere a pouvoir
connecter les veritez, sans
avoir besoin pour cela de
recevoir aucune proposition
de l'experience, alors le Sens
est pur. Au lieu que quand
on s'aide de propositions
tirées de l'experience, le Sens
et l'experience sont mêlés
et nous ne voyons pas
entierement la connexion
de la verité. Car lors que
nous venons a la proposition
de l'experience, nous nous
arrêtons, et notre Sens ne
peut aller plus loin. Nous
ne trouvons que trop dans
les sciences, que notre Sens
n'est pas toujours pur, sur-
tout dans la connoissance
de la Nature, et de nous
mêmes. Et je suis aussi
du sentiment que le plus
sûr est de ne rien recevoir
dans la connoissance de la
nature.

S'il est pur
mathem.

la Science
du Sens

109)
Nature, que ce qui est fondé
sur des expériences indubitables.
Car ceux qui ont accordé plus
au Sens, qu'ils, n'ont dû, ont
donné dans des fictions, et se
sont écartés par là de la
vérité en se jettant dans des
erreurs. Dans l'arithmétique
et dans la géométrie aussi
bien que dans l'algèbre, nous
avons des preuves du sens
pur: car les arguments
s'y forment sur des conceptions
nettes, et sur des raisons,
dégagées des sensations.

§. 383.

La Science étant une
habitude de prouver par des
raisons indubitables, ou en
un mot, de démontrer, tout
ce qu'on soutient / §. 361. 347. /
et dans les démonstrations,
les vérités étant connectées
/ §. 347. / on reconnoît la
connexion des vérités par
les Sciences; et ainsi la Science
vient du Sens / §. 368. /

est pur dans les
mathématiques

La Science vient
du Sens.

le que c'est
qu'opinion.

Non elle resulte.

§. 384.

Quand nous établissons une proposition sur des Premises §. 347. de la justesse desquelles nous ne sommes pas bien certains; alors notre connoissance s'appelle opinion.

§. 385.

Comme la justesse des propositions demeure douteuse, par ce que nous ne penetrons point de la connexion avec d'autres veritez, que nous avons déjà connües; Les opinions resultent d'un defaut de Sens (§. 368.). Lors qu'on s'en tient donc uniquement aux sensations, et qu'on se contente des propositions confuses de l'experience; on ne parvient que jusqu'aux opinions; on demeure fort éloigné des Sciences. On le voit assez dans les écrits de ceux, qui entreprennent de traiter des Sciences, avant d'avoir eu même une conception des choses.

les opinions
variables

215
choses qui en sont l'objet.
On peut juger par mes essais
de Physique, de ce qui est
nécessaire, pour que l'expérience
acquiesce de la netteté, et
suffise, à former des propositions
justes, sur lesquels on puisse
continuer à se fonder dans
la suite.

§. 386.

Puisque pour établir des
opinions on reçoit des
propositions dont la justesse
est douteuse / §. 384. / il peut
arriver que nous recevions
une proposition fautive
comme vraie, et qu'ainsy nous
nous trompions dans notre
opinion. Mais il est aussi
possible, que venant à
reconnoître la fausseté
d'une proposition, ou au
moins, venant à douter
encore davantage de sa
justesse, nous y renoncions.
Ainsy, les opinions sont
variables.

§. 387.

opinions sont
variables.

Comment on varie souvent
ses opinions.

L'un peut savoir une chose,
dont un autre n'a que
des opinions.

§. 387.

Mais les opinions sont
d'autant plus variables,
moins les Premises, sur les
quelles on les établit, ont de
certitude. Céluy donc qui
se precipite a l'égard de ces
propositions, parce qu'il n'a
pas l'habitude requise pour
les expériences §. 327/, est
obligé de varier souvent
ses opinions.

§. 388.

Céluy qui peut démontrer
une proposition, qui n'est
qu'une opinion pour un
autre, il la sait §. 361. 387.
Ainsi il est possible, qu'un
homme peut avoir la science
d'une chose, dont un autre
n'a qu'une opinion. C'est
opinions résultant d'un
defaut de Sens §. 385./; au
lieu que la Science vient
du Sens §. 383./; il s'ensuit
que celui qui sait une
chose est plus Sencé a l'
égard, que celui qui n'a
qu'une opinion

qu'une opinion. Je dis a
cet egard: car il peut etre
que l'autre ait a d'autres
egards de la Science, ou le
premier n'a que des opinions,
ou bien, il peut même avoir
en general plus de Sciences
que le premier.

§. 389.

La certitude de notre connoissance
est la conception de la possi-
bilité, ou bien ausy de la
réalité d'un jugement.
scavoir, dans les jugements
universels nous ne regardons
qu'à la possibilité, parce que
l'universel n'a de réalité
que dans les êtres individus
de la même espèce et du
même genre / §. 182. / Mais
dans les jugements d'êtres
individus, nous dressons
ausy quelques fois nos
pensées sur la réalité. p. e.
Je suis certain, que la
promptitude de la croissance
des plantes peut etre prouvée
par l'art, lorsque je m'en
represente

représente la possibilité. Explian
Je suis certain, que le Père
aime le fils, quand je me
représente la réalité.

§. 390.

D'où vient la certitude.

Mais nous avons cette conception
ou par l'expérience, ou par
le Sens / §. 372. / On a montré
plus haut / §. 330. / comment
l'expérience la produit. Et
cela arrive par le sens, quand
nous reconnaissons la connexion
de notre jugement avec d'autres
vérités, / §. 368. / Or comme
cette connexion se découvre
par les Syllogismes / §. 390. /
et que dans les Syllogismes
on doit regarder en partie
à la justesse des propositions
en partie à leur connexion
ou : comme on a coutume
de parler : en partie à la
matière, et en partie à la forme.
dans ce cas, la certitude résu-
lue existe, quand nous pénétrons
dans la justesse des propositions
avec lesquelles nous connectons
notre jugement, et dans la justesse
du Syllogisme.

§. 391.

que c
Incert

Explication ulterieure.

§. 391.

La certitude du Sens est donc ausy fondée dans la certitude des Arguments ou conclusions. Mais j'ay déjà montré dans la Logique, [c. 4. §. 5.] que la certitude des conclusions est fondée sur la raison de la contradiction [§. 10.] Or, la certitude de l'expérience étant ausy à la fin fondée sur cette raison [§. 10. 330.] il s'ensuit que toute certitude de connoissance vient de cette raison.

§. 392.

Lorsque d'un jugement nous ne scaurions decouvrir la possibilité, ni par l'expérience, ni par le sens; il demeure incertain. Ainsi l'incertitude n'est autre chose, qu'une connoissance du deffaut de representation, de la possibilité ou de la realité de nôtre jugement. Je dis expres: une connoissance du deffaut. Car il arrive, que

que c'est que
Incertitude.

§. 39

1067
que la representation de la
possibilité de nôtre jugement
nous manque, ou qu'elle
ne montre pas ^{ce qu'elle doit}
montrer, et qu'il nous semble
pourtant que nôtre opinion
est certaine.

§. 393.

Cette opinion qui n'est point
fondée, de la certitude de nôtre
connoissance, on l'appelle
^{Prevention}
~~acquiescence~~
Quand il semble à quelqu'un
qu'il est certain, qu'une
certaine Medecine est un
sur moyen pour guérir
certaine maladie, parce
qu'il l'a entendu dire à
un homme, qui a acquis
de la reputation dans cet
art: il n'a pas pour lors
une raison suffisante de
sa certitude. Ainsi son
opinion de la certitude
qu'il croit avoir, n'est
qu'une ^{Prevention}
~~acquiescence~~

Ce que c'est qu'une
~~acquiescence~~
Prevention.

| Magus

§. 394.

Ce que c'est que
Vrai et Faux.

| Vrai /

| Faux /

Ce que c'est
qu'Erreur.

| Erreur /

nous ne saurions donner
un même nom à des choses
différentes. Et comme la
première le nom opinion
convient indubitablement
il ne reste pour l'autre que
celui ^{Prevention} ~~de prévention~~

§. 395.

Quand notre jugement est
possible, soit que nous le
reconnaissons, soit que nous
ne le reconnaissons pas, c'est
ce qu'on appelle Vrai, et
Faux, quand il est impossible.
Or, puis que tout est, ou
n'est pas, il faut que les
jugements soient ou vrais
ou faux.

§. 396.

Celui qui prend un jugement
vrai pour faux, et un faux
pour vrai, erre. Et c'est
fausse ^{Prevention} ~~aux opinions~~
de la vérité, et de la fausseté.
D'un jugement, c'est l'erreur.

§. 397.

Quand nos Sensations nous
representent plusieurs êtres
différents come étant semblables,
et que nous jugeons de là,
qu'ils sont semblables; ou
bien, lorsque d'ailleurs nous
prenons pour semblables
des êtres différents: nous
prenons un faux jugement
pour vray / §. 395. / et ainsi
nous errons / §. 396. / Lorsque
nean moins il nous semble
être certains, que ces êtres
sont semblables, nous avons
une fausse ^{Prevention} ~~conception~~
~~conception~~ de la verité de
notre jugement / §. 394. 395. /
Et ainsi nous nourissons
une erreur / §. 396. / C'est de
cette source que la plupart
des erreurs resultent.

Nous tombons ausy dans
l'erreur, quand nous faisons
des arguments qui n'ont
point de justesse. Car come

Comment l'erreur existe.

la fausse
manière dont
l'erreur existe.

107
la conclusion. ne s'ensuit
pas des Premises, quand les
Syllogismes manquent de
justesse; nous dirons une fautive
consequence, de Premises
vraies en elles mêmes.
Or comme nous tenons une
consequence ou conclusion
pour vraie, parce que nous
n'apercevons pas que
l'argument n'est pas juste
nous tombons par là dans
l'erreur §. 396. Lorsque
prenant une erreur pour
verité, nous continuons
à argumenter, l'erreur se
multiplie. Car, que la
conclusion d'un argument
est fautive, lors qu'une des
Premises est fautive, cela
est evident par la raison
des Syllogismes §. 2. et 4. c. 4. §. 1.

§. 399.

Lorsque d'une proposition
nous avons en quelque
façon une raison, mais

ce que c'est que
vray semblable.

une raison suffisante; nous
l'appellons *vray semblable*,
parce qu'elle a une apparence
de connexion avec d'autres
veritez. p. e. On dit, qu'il est
plus *vray semblant* qu'avec
deux dez on jettera 7 plutôt
que 12. Quand nous devons
dire la raison pourquoy cela
nous paroît plus *vray semblable*,
nous n'en trouvons point
d'autres que celle-cy. Nous
trouvons que le nombre 12
ne peut venir que d'une
maniere, scavoir, quand
le nombre 6 se trouve sur
chaque dez: au lieu que le
nombre 7 peut venir de trois
manieres differentes, scavoir,
quand il se trouve sur les
dez, 1 et 6, ou 2 et 5, ou 3 et 4.
Ainsy on le regarde come si
on devoit jeter un nombre
donné, en un coup au
premier cas, et en trois coups
au second cas. Or comme

nous

nous savons d'ailleurs par
expérience, qu'en reiterant
le coup, on a produit un
nombre, qu'on n'a pu produire
d'un seul coup; il nous tombe
dans l'esprit /§. 338./ qu'on
peut par des coups reiterer
produire un nombre, qu'on
ne sauroit produire par un
seul. Et ainsi nous nous
attendons icy a la même
chose /§. 331./. Nous avons donc
en quelque façon une raison
de cette proposition: qu'avec
deux dez on peut produire
quelque 12. Mais cette raison
n'est pas suffisante. Et
quand nous reconnoissons
qu'elle ne l'est pas; nous
ne regardons cette proposition
que comme vraisemblable.
Je dis, que la raison qui en
en donne n'est pas suffisante.
Car nous trouvons par
l'expérience qu'un homme
a produit par un seul coup
un

un nombre donné, qu'un autre
 n'a pu produire, ni en trois,
 ni en plus de coups. Même,
 quand j'examine exactement
 la chose, il n'en est pas de
 même, quand je dois jeter
 un nombre qui peut venir
 de trois manières différentes,
 comme si j'avois trois coups
 à faire. Car on suppose
 icy: comme font aussi
 ceux qui ont entrepris
 de calculer vraisemblablement
 les evenements des jeux de
 hazard: que tous les coups
 de dé sont également
 possibles, et on conclut
 ensuite de la possibilité
 à la réalité, ce qu'on ne
 sauroit faire avec certitude
 18.13.1. Car lorsque les cas
 possibles doivent parvenir à
 l'existence; il sont déterminés
 par d'autres choses précédentes,
 qui ne sont pas les mêmes
 dans un cas comme dans l'autre.

sans

108
sans quoy il ne se produiroit
toujours que le même nombre
et c'est précisément pour
qu'on ne sçait pas tout ce
par où la vérité est
déterminée, ou qu'on n'en
sçait qu'une partie, que
l'on n'a point de raison
suffisante.

§. 400.

Tous n'en ont pas
une même raison.

Mais il est à remarquer
que tous ceux à qui une
proposition paroît vraie
semblable, n'en ont pas
une même raison. Comme
dans l'exemple précédent,
des joueurs, ou ceux qui ont
vu jouer, ou qui d'ailleurs
sçavent examiner exactement
une chose, allégueront cette
raison de vray semblance
que j'ay rapportée, quoy
qu'ils ne la puissent pas
si bien développer: au lieu
qu'il y en aura d'autres qui
se feront d'autres raisons.

p. e. ceux

1037
p. e. Ceux qui font reflexion
a ce que y peut venir de trois
manieres, et iz seulement
d'une maniere; et qui
considerent, que c'est la même
chose, que si en trois coups
on devoit produire un
nombre, qu'un autre doit
produire en un coup; ils se
souviendront, que quand
ils ont eü a faire une chose,
elle leur a reussi en trois fois
plutôt qu'en une, et par
cette raison ils attendent
iij le semblable / §. 331. /

Ainsy leur vray semblance
est fondée dans une raison,
universelle.

§. 401.

Don il arrive, qu'une même
chose paroît a l'un vray
semblable, et non vray
semblable a l'autre. Même
un homme peut avoir la
certitude d'une chose, dont
l'autre n'a qu'une vray semblance.

Et une

de la vray semblance
en rapport a la chose et
en rapport a celui qui la
connoit.

et une même chose peut
paraître plus vray semblable
à l'un qu'à l'autre. Enfin
entre les êtres mêmes vray
semblables, il peut y en avoir
qui ont plus de vray semblance
que d'autres.

§. 402.

On pourroit encore dire
beaucoup de choses à cet égard
si on vouloit tout mettre dans
une ~~et~~ netteté convenable.
Et Leibnitz a fait plus d'une
fois la remarque, qu'il nous
manque encore l'art de juger
du vray semblable. Il est
vray que Hugenius, Jaquier,
Bernoulli, Moivre et
Moivre en ont donné des
essais par rapport au jeu
de hazard, aussi bien que
quelques anglais dans d'autres
matieres; mais on ne peut
regarder cela que comme
un petit commencement.
Cependant comme dans la vie

Art de juger du
vray semblable.

Manuscrit de l'Académie
des sciences de Paris

des hommes il s'agit la
 plupart du tems de la vray-
 semblance, et qu'ainsy il
 faut choisir ce qui à le plus
 de vray-semblance; ce seroit
 un travail fort utile si on
 s'appliquoit à donner à cet
 art toute sa perfection.
 Mais on voit aisement qu'il
 faudroit pour cela deux choses;
 l'une, que celui qui entre-
 prendroit cet ouvrage, eût
 beaucoup d'ocasions de
 s'occuper de choses vray-
 semblables; l'autre, qu'il
 eût du genie / §. 366. / et de
 l'Entendement / §. 277. / afin
 qu'il put decouvrir les raisons
 universelles, contenues dans
 les cas particuliers; qu'il en
 put former des Regles nettes;
 et qu'il fut capable
 d'inventer de nouvelles
 regles, de celles qu'il auroit
 trouvées de cette maniere.

Comment la Vraysemblance
continue, et pourquoy
on auroit besoin pour
cela d'un art particulier
de juger du vray semblable.

~~des principes de la logique~~

§. 403.

Quand une fois on a recueilli
propositions vray semblables
tout ce qu'on en conclut est
vray semblable. Desorte que
si par cent Syllogismes
je parvenois enfin a une
proposition qui fut la
consequence de ces cents
arguments, et qu'entre les
Premises il y en eût une seule
qui n'eût que de la Vray-
semblance, cette consequence
ne seroit aussi que vray-
semblable. Car encore qu'il
demeure vray, qu'on n'a pas
besoin d'une nouvelle forme
de Syllogisme dans les
matieres vray semblables.
mais qu'on garde la même
est d'usage dans certaines
matieres: On a pourtant
besoin d'autres axiomes,
qui puissent fournir les
premières Premises, et
on a besoin de regles
particulieres pour en
reconnoître

109.
le que ce
me rais
[L'inf.]

reconnoître la Vraysemblance
et pour en déterminer le
degré avec justesse; ce qui
seroit l'objet de l'art de
juger des vraysemblances.

§. 404.

Quand nous considérons la
perfection, il existe en nous
un Plaisir, de sorte que Plaisir
n'est autre chose que la
considération de la perfection;
ce que Descartes a déjà
remarqué / *Epist. 6. part. 1. p.*
m. 13. et 14. Je vais l'
éclaircir par quelques exemples.
Quand je vois un tableau qui
est ressemblant à ce qu'il doit
représenter, et que je considère
la ressemblance; j'en ay un
sentiment de Plaisir. Or, la
perfection d'un tableau
consiste dans sa ressemblance.
Car un tableau n'étant rien,
autre que la représentation
d'une certaine chose sur une
table, ou plan uni; tout y
est en harmonie, quand

on n'y

on n'y peut rien distinguer
qu'on n'observe ausy dans
la chose représentée. Et
quand il est tel, il est parfait
18. 152. / il est ausy ressemblant
18. 18. 19. / Donc, la ressemblance
est la perfection du tableau
et comme le Plaisir existe
de la contemplation de la
ressemblance, il existe de
la contemplation de la
perfection. J'ay fait
voir plus haut 18. 152. / que
la perfection d'une montre
consiste en ce qu'elle
indique exactement les
heures et ses parties. Celui
qui voit une montre qui
marque exactement le tems
en a un sentiment de Plaisir.
Ainsy le Plaisir consiste
icy dans une connoissance
intuitive de la perfection.
De même quand un homme
entendu dans l'architecture
considere un bâtiment élevé
conformement aux regles
de

Le Plaisir
toujours
verité

de l'architecture; il en reconnoît
par là la perfection / §. 168. /

Or on sait par experience,
que c'est un Plaisir pour luy,
ainsy il est encore evident,
que le Plaisir consiste dans
la contemplation de la
perfection.

§. 405.

Mais la perfection n'est
pas necessairement la raison
du Plaisir, il suffit qu'il y
en ait une aparence.
Car nous voyons tous les jours,
que les hommes trouvent un
Plaisir dans des choses
imparfaites, parce qu'ils
les supposent parfaites.
p. e. Un homme à une fausse
conception des regles d'un
bon discours. S'il entend
donc un discours qui
conviennent en tout à ces
regles, il a, selon son
opinion, une connoissance
de la perfection de ce
discours

Le Plaisir n'est pas
toujours fondé en
vérité.

Salpêtre Wafu

Quand il est variable.

discours / §. 168. / Ainsi puis
qu'il trouve du Plaisir et
du contentement; le Plaisir
existe en luy d'une fautive
prevention touchant la
perfection / §. 393. / Donc le
Plaisir peut resulter de la
contemplation d'une perfection
apparente.

§. 406.

Quand le Plaisir n'est pas
fondé dans une véritable
perfection; il est possible
de reconnoître son erreur
/ §. 396. / avec le tems. Lorsque
cela arrive, la Contemplation
de la perfection apparente
cesse. Ainsi tout le plaisir
s'évanouit tout d'un coup
/ §. 405. / Nous le voyons
par l'expérience. Car comment
n'arrive-t-il pas qu'on s'est
fait un plaisir d'une chose
et que ce plaisir s'est évanoui
même plutôt qu'on n'aurait
pensé. Si on examine
alors comment cela arrive
on trouve

on trouve, qu'on a regardé d'abord la chose d'un autre oeil qu'on ne la voit depuis qu'on en a acquis une plus exacte connoissance.

§. 407.

Au lieu que quand le Plaisir a sa raison en une véritable perfection, et qu'on en a une certitude; il est invariable. Car quand on est certain de sa connoissance, on ne doit pas apprehender de regarder la chose avec d'autres yeux dans la suite. Et comme elle luy paroitra toujours la même, toutes les fois qu'il se la représentera il en reconnoitra la perfection, et par consequent en aura du plaisir. De cette manière son plaisir est constant.

§. 408.

Or, la Science ayant de la certitude / §. 361. 390. /; il s'ensuit que le plaisir est constant quand on sçait une chose, ou qu'on la peut démontrer. / §. 361. 347. /.

§. 409.

Donc quand il est constant et invariable.

est par véritable possible. Or, la Science ayant de la certitude / §. 361. 390. /; il s'ensuit que le plaisir est constant quand on sçait une chose, ou qu'on la peut démontrer. / §. 361. 347. /.

Degré du Plaisir

§. 409.

Plus la perfection que nous sentons est grande; plus le plaisir est grand, quand nous pénétrons seulement dans la grandeur de cette perfection. Il y a besoin d'être prouvé amplement. On en voit d'abord l'évidence par l'explication précédente. Il est clair aussi que le plaisir est augmenté à un plus haut degré, quand on n'a même qu'une connoissance apparente de la grandeur de la perfection.

§. 410.

Mais comme il ne suffit pas qu'il y ait de la perfection dans une chose, pour que nous y prenions du plaisir, mais qu'il faut aussi que nous la pénétrions, le plaisir est encore augmenté de ce qu'on acquiert plus de certitude de la perfection de la chose.

Autre raison des
degrés du Plaisir.

Et c'est ainsi un moyen
d'augmenter le plaisir,
que de s'assurer sur toute
chose des regles de la
perfection.

§. 411.

On voit par ce qui vient
d'être dit, pourquoy un
artiste peut avoir un
plaisir insatiable dans
une chose ou un autre ne
trouve rien qui luy plaise.
p. e. Quand un Batiment
a été élevé selon les regles
de l'architecture, de maniere
que les regles universelles
de la perfection §. 152. et suiv.
y aient été observées avec
soin; alors un habile
architecte trouve tant de
Plaisir à le contempler
qu'il ne sauroit assez
le regarder, au lieu que
d'autres, qui n'entendent
pas cet art, passent à
côté.

pourquoy les artistes
ont plus que les autres
de plaisir dans une chose.

caté, et le regardent son
en avoir aucun sentiment. *Pourquoy*
Et plus il le considere, plus *et les in*
il y remarque de perfection *venant d*
Or comme il est en même
tems assuré de la justesse
des Regles, avec lesquelles
ce batiments convient.
et qu'il se souvient de cette
certitude / §. 238. / toutes les
fois qu'il pense a ces
Regles; son plaisir est
augmenté par une double
raison, a mesure qu'il
considere ce batiment.
A quoy vient, qu'il considere
en même tems la perfection
de l'architecte qui a élevé
ce batiment; et celle de
ouvriers qui y ont travaillé
d'où il resulte une nouvelle
espece de plaisir / §. 404,
qui se joint aux autres
et par là l'augmente.

§. 412.

On peut comprendre de là
pourquoy une connoissance
fondée, et l'invention de
nouvelles choses, nous fait
tant de plaisir, de maniere
que le plaisir est d'autant
plus sensible, plus nous avons
employé de peine pour
comprendre, ou pour inventer.
Car nous avons alors une
connoissance intuitive de la
perfection a la fois, de notre
Entendement, et de la chose
que nous connoissons; come
ausy de la perfection de
l'inventeur, lorsque nous
ne faisons que comprendre
ce qu'un autre a inventé.
Plus nous avons donc de peines
a comprendre ou a inventer,
plus est grande la connoissance
que nous avons de nôtre
perfection, lorsque d'ailleurs
il nous souvient, que nous
avons

ent s
entimen
dere, plu
perfection
même
us les
quelles
vient.
at de d
billet
a ces
sit est
ne d
e qui
liment.
consider
perfection
ia el
elle de
nt trans
nouvel
/§. 404
aut
ende.
§. 412.

Pourquoy les Sciences
et les inventions
donnent du plaisir.

avons connu d'autres choses
avec moins de peines, et
ainsy dans ce cas, nôtre
plaisir en devient
certainement plus grand
§. 409.

§. 413.

Usage de cette sorte
de plaisir.

Cette sorte de plaisir ne
non seulement une grande
douceur dans les Sciences
mais nous engage aussi
à tenir bon dans la
meditation; et nous en fait
vaincre toutes les peines
et les difficultés. Elle
nous incite même à pousser
les choses plus loin.

§. 414.

Quelle sorte de connoissance
le plaisir exige.

Mais il est bien à remarquer
que le Plaisir n'exige pas
absolument une connoissance
nette; il suffit qu'elle
soit claire. Car il convient
dans une connoissance
intelligible.

intuitive / §. 404. / Mais cette
connoissance ne reçoit sa
netteté que par l'entendement
/ §. 277. /, savoir, quand il fait
attention à ce que contient
la connoissance intuitive
/ §. 268. /, et qu'il distingue
ce qu'on y observe alors
de différent.

§. 415.

Ceuy est auspy confirmé par
l'experience. Car la moindre
partie des hommes a le
talent d'une connoissance
nette / §. 206. /: Cependant
tous jouissent du plaisir.
Il s'ensuit, qu'ils peuvent
se faire un plaisir ou il
ne se trouve pas de vraye
raison / §. 405. /: Mais lors
même que nous avons de
la disposition aux connoissances
nettes, et que nous connoissons
nettement ce qui appartient
au

Ceuy est confirmé
par l'experience.

au jugement de la perfection
la représentation même de
la perfection n'est pourtant
que claire, et sans netteté
p. e. Quand nous cherchons
une vérité qui demande
une profonde pénétration
qui nous donne beaucoup
de difficulté pour la
comprendre, et qu'après
bien des peines nous
parvenons enfin à nous
la rendre intelligible; il
existe sur le champ du plaisir
en nous, de ce ^{que} nous remarquons
que nous la comprenons
Mais voyez la représentation
de notre perfection n'est
que claire, sans être nette
Et quand nous penserions
en même temps à l'entendement
et à l'habileté de l'inventeur
nous ne nous la représentons
aussy que clairement et
nettement

non avec netteté. Mais
 qu'il soit réel, que nous ayons
 cette représentation; cela est
 évident par la réponse que
 nous donnons à ceux qui nous
 demandent pourquoi nous
 nous faisons un plaisir
 d'avoir appris à entendre
 et à comprendre cette vérité.
 Car ou nous disons: que
 c'est, parce que nous en
 sommes à la fin venus à
 bout, ou de ce que les
 inventeurs ont su si bien
 en trouver. On peut aussi
 appliquer icy l'exemple
 de l'architecte, qui a été
 donné précédemment, §. 411. /
 Car en même tems qu'il
 considère nettement le
 bâtiment, il ne se représente
 que confusément l'harmonie
 des règles qu'il y trouve, en
 ce que la force de l'imagination

luy

luy represente les regles
/§.238./ et que la memoire
l'assure de la certitude qu'il
en a eue une fois /§.248/. C'est
la perfection etant fondee
dans cette harmonie /§.164/.
la representation de la
perfection n'est que conceptuelle.
Et il est aisé de voir que
l'harmonie des regles ne
represente alors que
confusement: puis que dans
le tems qu'on met a composer
le bâtiment, il ne seroit
possible de penser a toutes
les regles, et de les appliquer
au bâtiment par des
Syllogismes reguliers /§.238/.
encore moins pourroit on
ensuite examiner continuellement
par là il se trouve une pleine
harmonie dans tout ce qui
se rencontre dans le bâtiment.
Cependant, si on veut
developper

developper, tout ce qui est
alors contenu dans nôtre
âme; il faut venir a chacune
des ces choses en particulier:
come il est evident par ce
qui a été dit amplement
de la nature de nôtre
connoissance.

§. 416.

Cependant chacun voit que
la connoissance nette
retient nôtre plaisir dans
ses bornes, puisque par une
representation confuse nous
pouvons sans raison nous
faire un plaisir dont il
resulte de mauvaises
suites, comme on verra
cy apres. Car aussitôt
qu'il existe en nous un
plaisir, il est bon d'examiner
quelle en est la raison,
afin que nous connoissions
nettement, si c'est une perfection
veritable

ce que la connoissance
nette fait au plaisir.

131
vritable que nous nous-
representons, ou si peut-
être nous nous laissons éblouir
par quelque fausse apparence.
Quand nous connoissons
nettement, que ce n'est qu'
une fausse apparence, le
plaisir disparaîtra, §. 404
et ainsi il n'en résulte
rien autre chose. Celui
donc qui n'a pas le talent
de la connoissance nette,
n'est pas le maître de son
plaisir.

§. 417.

Par ce qui vient d'être
dit du Plaisir, on peut
connoître en même temps
la nature du Deplaisir.
Le Deplaisir n'est autre
chose qu'une connoissance
intuitive de la perfection
vraie, ou apparente.
L'expérience le prouve.

ce que c'est que Deplaisir
et comment il existe.

2
|Uuluz?|

Supposons

Supposé qu'un homme
doive étudier dans un livre,
et qu'il ne puisse en venir
à bout. S'il croit qu'il y
ait de sa faute qu'il n'y
puisse rien entendre, il a une
connoissance intuitive de son
inhabileté, c. a. d. de son
imperfection, parce que
l'inhabileté d'entendre une
chose est une imperfection
de l'Entendement / §. 278/. Or,
comme dans ce cas, il existe
en luy un déplaisir, il
s'ensuit, que le Déplaisir
n'est autre chose qu'une
connoissance intuitive de son
imperfection. Je dis qu'il
existe du déplaisir dans ce
cas, ou il attribue à son
inhabileté qu'il ne puisse
pas entendre ce livre:
car quand il comprend que
c'est la faute de celui qui
a fait le livre, il le jette
et dit:

et dit: que celui qui ne veut
pas être entendu, ne doit pas
être lu. Il n'y a pas alors
de déplaisir. A la vérité il
peut s'y joindre d'autres
circonstances; qu'il se fâche
par exemple contre celui
qui a écrit le livre, ou bien
qu'il est fâché de son état
d'incapacité, et autres semblables.
Mais alors le cas n'est plus
le même que nous avons
posé d'abord. Car ou il
survient plus de circonstances,
le cas est aussi changé, et donc
des cas différents il n'arrive
pas la même chose §. 30.
C'est ce que doivent remarquer
une fois pour toutes, ceux
qui aiment à faire de
objections contre des connaissances
tirées de l'expérience, parce
qu'ils confondent ordinairement
des cas différents, qu'ils
devroient distinguer.

S. 418.

Ainsy le deplaisir n'est pas
seulement une manque de
plaisir; mais il est quelque
chose réellement en luy même.
Car il suffit pour un manque
de plaisir, que nous n'ayons
pas une connoissance
intuitive d'une perfection.
18. 404. f. Au lieu que pour un
deplaisir il faut quelque
chose de réel, savoir; la
connoissance d'une imperfection
18. 417. f. Chacun peut aisement
retourner les exemples cy
dessus du plaisir, pour les
rendre applicables au deplaisir.
D'ailleurs l'experience prouvera
ausfy ce que nous soutenons
icy. Lorsqu'on ne regarde
un tableau qu'en gros,
sans prendre garde s'il est
ressemblant ou non; on n'y
a point de plaisir. Cependant
il ne fait pas non plus de
peine. Au lieu que si l'on

trouve

Le Deplaisir est quelque
chose réellement en luy
même.

141
trouve qu'il n'a aucune
ressemblance avec la chose
qu'il doit représenter; il
existe un mécontentement.
De même quand un homme
entendu dans l'architecture
passe devant un bâtiment
sans se considérer avec
attention; il n'en a ni
satisfaction ni mécontentement.
Mais quand il s'y arrête,
observe les fautes que
l'architecte y a commises,
c'est alors seulement que
par là le déplaisir existe
en lui.

V. 419.

Aviz nécessaire.

Je viens de définir en
général le plaisir et le
déplaisir, de manière que
l'explication que j'en donne
puisse s'appliquer à tous
les cas. C'est pourquoi
on doit avoir en cette
occasion la même attention
qu'à l'égard

141
286
qu'exigent toutes les
explications universelles,
sçavoir; que dans les cas
particuliers on doit donner
à la chose, non pas le nom
universel, mais son nom
particulier. Comme lorsqu'on
demande à quelqu'un dans
un cas particulier, d'où tui
provient le plaisir? Il ne
doit pas répondre: que c'est
par une contemplation de
la perfection; mais il faut
qu'il nomme l'espèce de la
perfection vraie, ou apparente,
qu'il se représente. p. e. Si
je demande à quelqu'un
qui considère avec grand
plaisir un bâtiment, —
pourquoy il y a du plaisir;
il n'est pas besoin qu'il
dise, que c'est parce qu'il
se représente la perfection
de ce bâtiment; mais il
faut qu'il nome ce plaisir
par

par son propre nom en
disant: que c'est parce que
ce batiments a été élevé
avec soin selon les règles
de l'art. De même si je
demande a celui qui a du
dépense a étudier, pourquoi
il a du dépense
a étudier; il n'est pas
besoin qu'il dise que c'est
parce qu'il se représente
son imperfection; Mais
il répond en nommant la
chose par son propre nom
que c'est, parce qu'il n'y
peut rien entendre. Et
c'est ainsi en effet, que
répondent tous ceux qui
l'on questionne sur leurs
plaisirs ou déplaisirs.
Cependant l'explication
universelle n'est pas
pour cela inutile. Car
elle sert a nous faire
connoître avec une plus
grande

grande certitude par le
sens / §. 368. / ce qu'il
faudroit sans cela apprendre
par une experience longue
et reiteree / §. 372. / Et la
connoissance par le sens
a cet avantage general
sur l'experience qu'elle est
plus en notre pouvoir, et
que nous y pouvons parvenir
quand il nous plait; au
lieu que dans l'experience
il faut que nous attendions
qu'elle se presente. Mais
on n'a pas d'abord une
occasion ou il arrive, ce
dont on voudroit faire
l'experience.

§. 420.

Je crois qu'il seroit superflu
d'ajouter rien icy par rapport
au deplaisir. Car ce qui a
ete dit precedemment / §. 406.
et suivants de l'inconstance
du plaisir, de sa constance,
de

inconstance, constance,
regnes du deplaisir.

de ses degrez, et de l'espece
de connoissance qu'il exige,
peut aisement estre entendue
du déplaisir, quand on y
apporte les changements
qu'exige la nature de la
chose.

§ 421.

La douleur appartient au
déplaisir; car Douleur n
est autre chose, qu'une
séparation de ce qu'il y a
de continuel dans nôtre
corps. Car nous sentons
par exemple, une douleur
quand nous nous coupons.
Mais la playe qui nous
cause de la douleur, est
une séparation de la peau
et de la chair qui a été
coupée. Les Microscopistes
font voir que cela se fait
ainsy dans toutes les
douleurs, parce qu'on
decouvre que les fibres

Ce que c'est que Douleur.

/R. Hurst/

de la peau.

Ce que

/g

de la peau et de la chair
sont déchirés dans les
endroits où nous sentons de
la douleur; Et le sens le
prouve quand on examine
dans la Physique les causes
de la douleur. Mais je
crois que sans beaucoup
de preuves chacun comprendra
que quand ce qui doit être
entier dans notre corps, est
déchiré, on le doit compter
parmi les imperfections §. 152.
Or, une imperfection du corps
étant la cause de la douleur
§. 29. et le sentiment de
l'imperfection excitant du
désplaisir §. 418. il sensuit;
que la douleur appartient au
désplaisir, et c'est pourquoy
on a coutume, d'appeller
douleur, toute sorte de
désplaisir.

§. 422.

Le Bon, ou le Bien, c'est ce
qui

que c'est que Bon ou Bien.
1^{er} q^{ue}

qui rend plus parfait, et
nous, et nôtre état. p. 152. L'art
d'inventer rend nôtre
Entendement plus parfait
ainsy, c'est quelque chose de
bon. La sante' rend nôtre
corps plus parfait, ainsy, elle
est une bonne chose. L'argent
rend nôtre état extérieur
plus parfait, et ainsy c'est
encore quelque chose de bon.
Peut estre chacun ne trouve
pas qu'on puisse montrer
selon la definition donnee
cy dessus / p. 152. / que l'art
d'inventer soit entre les
perfections de l'Entendement
ni la sante' entre celles du
corps, ni l'argent entre celles
de nôtre état extérieur.
Cependant come aparait
personne ne revoquera ce
doute il n'est pas necessaire
que je le prouve icy, ou je
l'allegue que come un exemple
On en peut d'ailleurs trouver la
preuve dans la Morale.

S. 423.

Puisque le bon ou le bien rend
notre état et nous, plus parfait
§. 422. / et que la contemplation
de la perfection excite le
plaisir §. 404. / il faut que
la connoissance intuitive
du bon ou du bien, excite
du plaisir. savoir; quand
nous les regardons comme bon.
C'est pourquoy nous appelons
naturellement bon, ce qui
apporte du plaisir.

S. 424.

Et par là on peut distinguer
le vrai bien, d'avec le bien
apparent. Sçavoir; Le
vray bien est ce qui donne
un plaisir constant, qui ne
tourne jamais en déplaisir.
au lieu que le bien apparent
n'apporte qu'un plaisir
variable qui se tourne souvent
dans un plus grand déplaisir.
p. e. La Santé du corps est
un vray bien: car elle ne
nous fait jamais de déplaisir.
L'adresse du corps est un
vray

Le Bon ou le bien excite
le plaisir. Et ce que
est que Naturellement Bon.

Naturalis gut /

Difference entre vray bien
et bien apparent.
Magnus gut /

Defini. gut /

S. 425.

vray bien, car elle nous fait
toujours plaisir, quand nous
la remarquons. Une vision
que nous trouvons bonne
au goût, mais qui nous
nuît, est un bien apparent
car la maladie qui en résulte
excite la douleur, et par
conséquent du déplaisir § 424
et nous payons alors par
beaucoup de douleur, un
plaisir dont nous avons
joui une fois.

§ 425.

Ultérieure Différence.

Or, nous savons que le plaisir
est invariable, quand il a sa
raison dans une vraie
perfection, et qu'on en a
la certitude § 407. Mais
qu'il est variable quand il
n'a pas sa raison dans
une perfection véritable
§ 406. Ainsi le vrai plaisir
à sa raison dans une vraie
perfection; au lieu que le
bien apparent n'a pas sa
raison

Lequel est
mauvais

1607

mauvais
excite du
mal
ment n

raison dans une perfection, véritable. Les exemples donnés rendent cela clair. car la santé, et l'adresse rendent réellement notre corps plus parfait; Au lieu qu'une viande, que nous trouvons bonne au goût, mais qui nous nuit, est une viande mal saine, et rend notre corps malade c.a.d. imparfait.

§. 426.

Le mal, ou ce qui est mauvais, c'est ce qui rend ^{plus} imparfait, et nous et notre état. p. e. L'ignorance rend notre Entendement plus imparfait, et ainsi elle est un mal. La maladie rend notre corps imparfait, ainsi elle est encore un mal. La pauvreté rend notre état extérieur imparfait, ainsi elle est une mauvaise chose.

§. 427.

Puisque le mauvais ou le mal rend plus imparfait et nous, et notre état / §. 426. / et que
la

Ce que c'est que mauvais, ou mal.

1607 r /

le mauvais ou le mal
c'est le contraire du plaisir. C'est
ce qui est que Naturelle-
ment mauvais.

la contemplation de l'imper-
fection excite du déplaisir
18. 417. /; il faut que la connoissance
intuitive du mauvais ou du
mal excite du déplaisir.

C'est pourquoy nous appelons *Naturellement mauvais*
qui a porte du déplaisir.

§. 428.

On peut distinguer par là le
vray mal, d'avec le mal aparen-
s, savoir: le vray mal, apporte
un déplaisir invariable:
au lieu qu'un mal aparen-
t est un déplaisir, qui se
convertit a la fin en plaisir
p. e. Une viande mal saine
est un vray mal: car d'elle
resulte la maladie qui ne
peut donner que du déplaisir.
Au lieu que le travail ou
l'application de celui qui
commence ses études, n'est
qu'un mal aparent: car
encore que cela donne au
commencement beaucoup

Natürlich böse

Difference du vray mal
et du mal aparent.

de déplaisir, il se tourne
à la fin en plaisir, quand
par son moyen on est
parvenu à son but.

§. 429.

Mais on peut faire voir de
la même manière qu'on
a fait précédemment §. 425.,
qu'un vrai mal, est fondé
dans une vraie imperfection,
au lieu qu'un mal apparent
n'a pas une véritable imperfection
pour fondement, ou que c'est
peut être une imperfection,
qui contribue à la perfection
du tout §. 170. /. Les exemples
précédents rendent cela clair.
Car une viande mal saine
rend en effet notre corps plus
imparfait: au lieu que
l'application d'un homme
qui commence ses études,
avance sa perfection,
quoiqu'elle soit accompagnée
de beaucoup de difficultés.

§. 430.

Degrez du Bien
et du mal.

§. 430.

Comme les perfections
aussy bien que les imperfections
ont leur degrez differents
§. 154. /; il faut que le bien
et le mal ayent aussy des
degrez differents §. 422. 416.
ainsy pour connoitre la
grandeur du Bien et du mal
on peut appliquer ce qui
est dit du jugement de
degrez de la perfection §. 179.
Mais comme peu de gens
poussent leur sens jusque
là; on juge par l'ordinaire
de la grandeur du mal, par
la grandeur du déplaisir
qu'on en ressent, et de l'autre
côté, la grandeur du bien
par celle du plaisir qu'on
en a. Mais il y a en cela
la même incertitude que
se trouve dans toutes les
connoissances confuses.
ce que nous verrons bientôt
plus amplement lorsque nous
traitterons des Affections
ou Passions.

§. 431.

117.
 15. Quand le bien et le mal
 deviennent plus sensibles.

§. 431.

On peut même déjà se
 reconnoître par là, que nous
 ne connoissons de certains
 biens, que par le mal qui
 leur est opposé, quoy qu'ils
 soient considérables par eux
 mêmes: dequoy la santé
 peut fournir un exemple,
 que nous ne connoissons, que
 quand nous sommes malades.
 au lieu qu'on trouve aussy
 que certains maux paroissent
 plus grands qu'auparavant,
 quand on le compare avec
 le bien qui luy est opposé,
 p. e. quand on compare
 sa pauvreté avec les richesses
 d'un autre.

§. 432.

Quand nous nous en tenons
 aux conceptions claires, —
 sans aller jusqu'aux idées
 nettes; nous avons coutume
 de distinguer le bien par le
 plaisir qu'il nous procure,
 et si alors nous allons
 plus loin, c'est jusqu'à
 observer

que la connoissance
 confuse fait dans la
 distinction du bien et
 du mal.

observer, si peut être ce
plaisir se tourne en déplaisir.
De cette façon nous apprenons
par l'expérience à découvrir
l'apparence qui nous peut
éblouir. De même nous
distinguons dans ce cas, le
mal par le déplaisir, par
lequel il nous inquiète, et
si nous pensons loin alors
c'est jusqu'à considérer, si
peut être ce déplaisir, ne
tourne pas en plaisir, ou
s'il n'emporte pas quelque
douleur, ou quelque autre
plus grand déplaisir. De
cette façon nous apprenons
encore par l'expérience à
connoître l'apparence qui
peut nous éblouir. Tout ceci
est évident par ce qui a été
dit de la connoissance confuse
§. 214., et du Bien §. 424., et du
mal §. 428..

§. 433.

Au lieu que lors qu'on ne se
contente pas de conception
confuse.

Ce que la connoissance
confuse y fait.

Don
cette
l'appar
Vix
L'engi

confuses mais qu'on en veut
de nettes pour distinguer
les choses; on examine la
perfection que le bien nous
procure, et l'imperfection
qu'il détourne: de même
l'imperfection ou nous porte
le mal / §. 422. 426. / Et c'est
ainsy qu'on peut par le Sens,
distinguer l'Essence de ce qui
n'en est que l'ombre / §. 368. /

§. 434.

De la représentation confuse
du bien, resulte l'appetit sensitif,
qui par consequent n'est autre
chose, qu'un penchant de
l'âme vers ce dont nous avons
une conception confuse du
bien. . p. e. Quelqu'un goûte
du vin dans un verre, et
trouve qu'il a un bon goût,
le goût luy faisant naître
un plaisir sensitif: il juge
de là, que le vin est bon / §. 432. /
et ce plaisir par lequel il
se représente la chose come
bonne, existe en même

tems

Don
~~l'appetit~~ resulte
l'appetit sensitif.
Un finlief
Exigir de

(Sensu)

(Humeurs)

Combien de choses
y contribuent.

187
tîms en luy un appetit de
boire. Cest cet appetit qu'on
appelle avec raison un
appetit sensitif. Car il
vient purement des sens
§. 220. / et le sens ^{ou la raison} n'y a rien
à faire §. 368. / Mais nous
n'expliquons icy que le mot
simplement: car pour ce
qui est proprement du
penchant de l'âme vers le
bien, nous montrerons plus
bas §. 878. / en quoy il consiste.

§. 435.

Mais il est bien à remarquer
que beaucoup de représentations
peuvent contribuer à cet
appetit sensitif, et qu'il est
composé de beaucoup de
petits penchants, qui peuvent
difficilement, et quelques-
fois point du tout, être
distingues, même, quand
on seroit fort avancé en
connoissances nettes. p. 1.
Quand quelqu'un voit du vin
dans un verre, et en goûte

la force.

la force de l'imagination, et
la memoire / §. 238. 248. / repre-
sentent ausfy le plaisir qu'il
a senti en beaucoup d'autres
ocasions, soit par rapport au
gout du vin, soit par rapport
aux compagnies dans lesquelles
il en a bû, quoy qu'il ne
soit pas possible de distinguer
toutes ces representations qui
existent a la fois. Toutes
font, pour ainsi dire, une
impression dans l'âme, de
sorte que son penchant vers le
vin, que nous appellons
appetit de boire, a une grande
quantité de causes. Mais
comme on n'y prend pas
garde pour l'ordinaire, on
ne sçait pas soy même
comment il arrive, que quel-
ques fois nous sentons de
si grands desirs, qui nous
séduisent a faire des choses
dont nous nous repentons
dans la suite.

Comment l'aversion
sensitive existe.

18. 238. /

§. 436.

La représentation confuse
du mal, détourne, pour ainsi
dire, l'âme de la chose dont
nous avons une conception
comme mal; ce qu'on met
aussy ordinairement au rang
des appetits sensitifs. Mais
on pourroit plutôt l'appeller
une aversion sensitive. par
une plaie a causé de grandes
douleurs a quelqu'un, lors
qu'on y a travaillé avec
certains instruments. Lors
qu'il a donc de nouveau
quelque plaie, et que le
chirurgien arrive avec les
instruments: La force de
l'imagination luy représente
/§. 238./ la douleur qu'il a
sentie cy devant, avec le
même déplaisir qui l'avoit
accompagné, quoy que d'une
façon obscure / §. 199. / et le
déplaisir, par lequel nous
nous représentons l'usage
de ces instruments comme
mauvais.

mauvais, en exite une
aversion, qui fait qu'on
^{qu'on ne les approche}
empêche de la plaie. Cette
aversion est appellée avec
raison une aversion sensitive,
car elle vient uniquement
des sens, et le sens, ou la
raison n'y a rien a faire.

§. 437.

On peut appliquer a l'aversion
sensitive ce qui a été dit
de l'appetit sensitif (§. 435.)
p. e. Quand un homme ivre
a rendu son vin; qu'il sent
de grandes foiblesses dans
ses membres; qu'il a mal
a la tête; qu'il se chagrine
de sa mauvaise conduite;
qu'il se sent soulever le
coeur; et autres circonstances
semblables: Il n'a ensuite
qu'à voir du vin, pour que
la force de l'imagination,
luy represente non seulement
tout cecy, mais une quantité
d'autres choses qui y ont
rapport (§. 338.) et la mémoire
l'assure

l'incertitude
de l'union

Combien de choses
y contribuent.

l'assure en même temps, qu'il
a éprouvé de semblables
choses / §. 248. / Mais quoy
qu'on ne puisse pas distinguer
tant de représentations à la
fois: toutes ensemble ne
laissent pas de faire une
impression dans l'ame, d'où
il résulte enfin l'aversion
qu'on a pour le vin, de façon
qu'on ne desire plus d'en
boire.

C'est qu'il
y a affec

§. 438.

Ainsi on peut comprendre
pourquoy l'appetit sensible
et l'aversion sensitive ne
sont pas si grands dans un
homme que dans un autre,
quoy que tous les deux ayent
égaleme[n]t une conception
confuse du bien et du mal,
qu'il y a dans une chose.
Savoir; parce que tant de
représentations précédentes
font à la fois impression dans
l'ame, et qu'elles ne se
trouvent pas en tout le

fact /

Espece de
appetition

Pourquoy les appetits
sensitifs et l'aversion
ont des degrez.

monde en egale quantité ;
desorte qu'il faut sans doute
que l'appetit et l'aversion,
se trouvent en moindre degré
chez l'un que chez l'autre.

§. 439.

Ce qu'on appelle Affection,
c'est un degré considerable
de l'appetit sensitif, et de
l'aversion sensitive. p. e.

Quand un homme amateur
des sciences, trouve chez un
libraire un livre nouveau,
qu'il croit etre bon, et qu'il
se fait une conception confuse
de l'usage et du plaisir qu'il
en retirera, il en a un
violent appetit sensitif

§. 439. / qu'on appelle Affection.

De même quand nous appren-
= nous que quelqu'un nous
a fait du mal, il en existe
en nous une violente aversion
§. 436. / que nous appelons
de même affection.

§. 440.

Il y a donc trois sortes d'
Affections, les unes, sont
agréables

| Augmentum /
appetitus

| Uuaugmentum /
appetitus

| Mutuiffit /

¹
Comment les Affections
existent.

Dans quelles affections
il y a plaisir ou deplaisir.

agréables; les autres désagréables
et il y en a, qui sont mêlées.
Les affections agréables
existent d'appétits sensibles.
Les désagréables, ou contraires
consistent en une aversion
sensible: et les composées
lorsque l'appétit et l'aversion
sont réunis ensemble.

§. 441.

Les appétits sensibles
resultant d'une représentation
confuse du bien (§. 434.); et
l'aversion sensible résultant
d'une représentation confuse
du mal (§. 436.); il faut que
les affections agréables existent
par des représentations
confuses de beaucoup de
bien; les désagréables par
des représentations confuses
de beaucoup de mal; et les
mêlées, par des représentations
confuses du bien et du mal
à la fois.

§. 442.

Quand on a des représentations
confuses

pourquoy
compte
deplaisir
affectu

confusés du Bien et du mal,
on distingue le bien et le
mal par le plaisir ou le
dèplaisir / §. 432. / C'est
pourquoy il y a un sensible
plaisir dans les Affections
agréables; un sensible dèplaisir
dans les dèagréables, et un
mélange de plaisir et de
dèplaisir dans les affections
mêlées / §. 441. / Ainsi on
pourrait ausy dire: Les
affections agréables sont
un plaisir sensible. Les
dèagréables, un dèplaisir
sensible; et les mêlées, une
réunion de plaisirs et de
dèplaisirs sensibles

§. 443.

D'eu il est arrivé que
plusieurs qui n'ont pas
assez examiné la chose, ont
regardé le plaisir et le
dèplaisir comé des especes
d'affections. Mais il est
évident par ce qui vient
d'être

Pourquoy plusieurs ont
composé le plaisir et le
dèplaisir parmi ces
affections.

120
d'être prouvé, 1. que tout
plaisir n'est pas une affection
mais qu'il acquiert ce nom
quand il devient sensible : il
en est de même du déplaisir.
2. que dans toutes les affections
on trouve du plaisir ou du
déplaisir, ou l'un et l'autre
ensemble, et qu'ainsy ce en
quoy toutes les affections
conviennent, ne sauroit
en aucune manière être
regardé comme une Espece
des affections. L'expérience
prouve le premier point
p. e. Quand une compagnie
a été ensemble, qu'elle a
jouï d'un plaisir modéré
et que personne n'a rien
fait ni dit de désagréable
on dit, qu'ils ont eü du
contentement à être ensemble.
Cependant personne n'appelle
ce contentement une
affection. Mais quand
cela arriveroit, cette
inconspicue

ce que les
produisent

inconstance de langage, qui
resulte d'un manque de
connoissance suffisante, ne
scauroit prejudicier a la
verite: c'est dequoy j'ay cru
devoir avertir icy une fois
pour toutes.

§. 444.

Chaque affection est ordinairement
accompagnee d'un mouvement
extraordinaire du sang, et
surtout de la matiere fluide
dans les nerfs. On le voit
par une experience jour-
=naliere. p. e. Quand un
homme entre en colere, il
rougit, et change ses mines
et ses gestes: quoy que cela
n'arrive pas en tous de la
même maniere. Il y en
a qui commencent par
proferer des paroles dures,
avec promptitude et
vehemenence; d'autres
grincant des dents, et font
mine de vouloir tuer des
yeux. Encore d'autres
frappent

que les affections
produisent dans le corps.

frappent la terre de leurs
pieds, et gesticulent des
mains. Quelques uns même
jettent autour d'eux ce qu'ils
trouvent sous la main;
plusieurs serrent les mains
d'autres reniflent, et ainsi
du reste. La couleur rouge
au visage montre, que le
sang est poussé avec vitesse
vers les parties extérieures
du corps. Le pouls, de
même que la chaleur que
l'on sent, et la sueur, font
voir suffisamment que le sang
est dans un plus grand
mouvement qu'auparavant.
Ce n'est pas ici le lieu de
faire voir pourquoi les
mines et les gestes sont si
différents dans les personnes
en Colère: En attendant
tous consistent pourtant
dans un certain mouvement
des membres du corps;
c'est en quoy ils conviennent.
Mais je prouveray ailleurs
qu'il

12. Jan.

qu'il ne peut arriver aucun mouvement dans le corps humain sans un mouvement de la matiere fluide qui est dans les nerfs. Et c'est pourquoy les changements des mines et des gestes, ausy bien que les actions d'un homme en colere font voir, que le fluide dans les nerfs est dans un mouvement extraordinaire. Je prendray encore un exemple, de la Terreur, ou l'Espouvante. Nous voyons alors qu'un homme palit, et que ses mains deviennent froides. Le coeur luy bat fortement. Souvent les pieds et les mains demeurent dans la situation ou ils se trouvent. Les yeux deviennent fixes entierement. Quelques uns, ouvrent la bouche, et gardent le silence: au lieu que d'autres comencent à soupirer. Quelques uns demeurent immobiles comme

des

(L'Espouvante)

121.
des statues: d'autres se
laissent aller a lerre de
foiblesse, ou laissent au moins
tomber leur bras; et ainsi du
reste. J'ay la voulu faire
fait voir, que le sang se retire
des parties exterieures, vers
le coeur, ce qu'on remarque
par sa grande palpitacion.
Les changements des mines
et des gestes, donnent a entendre
que le fluide dans les nerfs
a ausy ete mis dans un
etat extraordinaire. La
plupart des homes regardent
uniquement aux changements
dans le corps, lors qu'ils
parlent des affections, parce
qu'ils leur tombent dans
les sens, tant par rapport
a eux mêmes que par rapport
a d'autres, quand une
affection s'est emparée de
l'âme. si on veut encore
plus s'assurer de la verité
de ce qui vient d'être dit
on n'a qu'à repasser toutes
les especes

En quoy
sont dif

ce que c'est
comment

1. Fran

Les espèces des affections,
dont nous allons ~~en~~ faire
l'énumération, et prendre
garde à ce qui y arrive de
variable, dans la couleur
du visage, dans la chaleur
du corps, dans les mines,
gestes, paroles, et mouvements,
aussy bien que dans les
positions des membres du
corps.

§. 445.

Les espèces des Affections
consistent en différents degrés
du plaisir et du déplaisir,
et dans leur mélange et
variation: comme on le peut
voir de reste par l'explication
qu'on vient de donner des
affections. /§. 439. 442./

§. 446.

Un degré considérable du
plaisir qui emporte la
balance, même sur un
déplaisir présent, fait ce
qu'on appelle la Joye. Or
le plaisir consistant dans

une

En quoy les Affections
sont différentes.

que c'est que Joye.
comment elle existe.

! Fausse!

une connoissance intuitive
de la perfection /§. 404./; et
étant ainsi excité par
une représentation confuse
du bien /§. 422./; le plaisir
existe quand nous nous
représentons beaucoup de
biens à la fois d'une chose
/§. 214./ p. e. Quand Titius
desire ardemment une certaine
science, et qu'il sait, que
par l'usage d'un certain
livre il y pourroit parvenir
mais qu'il ne scauroit le
trouver. Si Cajus luy apporte
ce livre sans qu'il s'y soit
attendu, il en aura une
grande joye. Mais quand
on examine l'état de son
âme dans ce moment; on
ne trouve que des représentations
de beaucoup de biens, et si
fort réunies, que nous ne
pouvons les distinguer
que par le Sens, après
beaucoup de méditation
enore faut-il s'attendre
à ne

a ne les pas decouvrir
 toutes. Car aussitôt que
^{Cajus}
 presente ce livre a Titius,
 la force de l'imagination
 represente a celuy-cy /§ 238./
 tout le bien qu'il a icy devant
 compte de retirer de ce livre,
 le desir qu'il a eü de le
 posseder; et la perfection
 de son estat qu'il espere qui
 resultera de l'acquisition
 de cette connoissance; et
 beaucoup d'autres biens
 qui y ont rapport. La
 memoire l'assure en même
 tems /§ 248./ qu'il a eü autre
 fois de semblables representations.
 Il se represente en même
 tems l'amélioration de son
 estat par l'acquisition de
 ce livre; la bienveillance
 de Cajus envers luy; et
 beaucoup d'autres choses
 qui y ont rapport. Nous
 trouvons donc icy une
 multiplicité de plaisirs
 /§ 404./ qui prises ensemble,
 font

122.
sont un degré considérable
et une multiplicité de
representations du bien,
que l'âme sent à la fois,
et qu'ainsy elle n'est pas
en état de distinguer, aussi
peu qu'elle pourroit
distinguer le murmure des
vagues en particuliers du
le mugissement de la mer
qui en est composée / S. 21.
c. 1. Log. /.

Ce que c'est que gaieté
ou Réjouissance.

/ fröhlichkeit /

S. 447.
La joye qu'on sent de la fin
du déplaisir, ou de ce que
ce, qui nous donnoit du
déplaisir et du chagrin est
passé, c'est ce qu'on appelle
gaieté, ou Réjouissance.
C'est pourquoy nous disons
Je me rejouis apresent de ce
que cela est passé; au bien
je me rejouis seulement
d'avoir déjà esfuïe' cela
etc. p. e. Un malade qui
a souffert de grandes
douleurs, se rejouit
quand il

quand il s'apperoit qu'elles vont bientôt prendre fin, ou quand il considere, qu'elles ont réellement cessé.

§. 448.

Un degré considerable du déplaisir, qui l'emporte même sur un plaisir présent, fait ce qu'on appelle Tristesse. Or le déplaisir consistant dans une connoissance intuitive de l'imperfection / §. 417. / et étant excitée par une représentation confuse du mal / §. 427. /; La tristesse existe, quand d'une chose, nous nous représentons beaucoup de mal à la fois / §. 214. /. On pourroit illustrer ce y par des exemples, comme on l'a fait à l'égard de la joye. p. e. Par la mort d'un bon ami, ou en general par la perte d'une chose qui nous étoit chere: mais nous passerons la dessus pour abréger.

§. 449.

ce que c'est que Tristesse
et comment elle existe.

Ennuy /

Le que c'est que l'amour,
et comment il existe.

Libre

S. 449.
L'amour, est une disposition
de tirer un contentement
considérable du bon heur
d'autrui. C'est pourquoy
nous nous rejoignons du
bonheur de ceux que nous
aimons /S. 446./, et nous le
faisons plus ou moins, suivant
que l'amour est fort, ou foible.
Or le contentement ou le plaisir
consistant dans une connoissance
intuitive de la perfection
/S. 404./; il existe de la
représentation du bien, que
nous pensons remarquer
dans un autre /S. 422./, car
alors sa personne nous donne
du contentement, et comme
ce qu'il y a de bon en luy
nous contente, nous desirons
de voir en luy beaucoup de
bon. De cette manière nous
sommes disposés à faire
notre contentement de ce
qui le contente, c. a. d. nous
l'aimons. p. e. Nous voyons
une

Comment
les êtres

une belle personne. Et come
 nous regardons la beauté
 come une perfection de l'homme,
 nous en avons du plaisir et
 du contentement /§. 404./. Puis
 donc que nôtre âme puisse du
 contentement dans le bien que
 nous trouvons en cette personne
 /§. 422./; nous sommes disposez
 a nous faire un contentement
 du bien que nous trouvons
 en elle; et ainsi nous aimons
 cette personne.

§. 450.

C'est la raison pourquoy on
 nous attribüe un amour
 envers tous les êtres desquels
 nous tirons du plaisir ou du
 contentement, c. a. d. dans les
 quels nous appercevons, ou
 pensons appercevoir de la
 perfection /§. 404./. Ainsi
 l'amour envers les êtres
 inanimés, n'est autre chose
 qu'une disposition d'en tirer
 du contentement. p. e. Je dis,
 que j'aime un livre, quand
 je

Comment nous aimons
 les êtres inanimés;

je sens du plaisir toutes les
fois que je le vois ou que j'y
pense. Un avare aime
l'argent, en ce qu'il sent du
contentement, quand il le
voit, ou qu'il y pense.

V. 451.

La joye étant un degré confédé-
rable du plaisir ou du
contentement [B. 446.], et celui
qui en aime un autre aïant
du contentement de la
personne qu'il aime et de
son bonheur [B. 449.]; il faut
ausy que celui qui aime
fortement quelqu'un, se
rejouisse, quand il le voit:
il faut ausy qu'il ne se
rejouisse pas moins de son
bonheur. Et tout cela concorde
avec l'expérience, et prouve
la jüstesse de la conception de
la joye, et de l'amour, et
par consequent ausy des
affections qui leur sont
opposées, la Tristesse, et
la Haine.

Quand l'amour
engendre la joye.

Quand
de la

123.
219
La Haine: Dequoy il est
bon d'avertir icy une fois
pour toutes par rapport aux
autres affections.

§. 452.

Celui qui se rejouit du bonheur
d'un autre, doit s'affliger ou
devenir triste de son malheur
[§. 446. / 448.]. Or celui qui en
aime un autre ardemment,
se rejouit de son bonheur
[§. 451.]; donc il faut qu'il
s'afflige de son malheur.
L'experience prouve l'un et
l'autre. Quand il arrive
un bonheur a un bon ami,
que nous aimons sincerement,
nous y prenons part, et nous
en jouissons d'autant plus,
que plus nous voyons qu'il
en a de la joye. D'un autre
cote' s'il luy arrive un
malheur, nous y prenons
encore part, et nous en
affligeons d'autant plus, que
plus nous voyons, que cela
luy cause de tristesse.

§. 453.

Quand l'amour cause
de la tristesse.

Marque d'un
grand amour.

V. 453.
Ainsy la joye du bonheur
d'autrui, ausy bien que la
tristesse au sujet de son
malheur, sont des marques
d'un amour ardent. Au
lieu que quand nous pouvons
voir sans aucune variation
de l'âme, le bien qui arrive
à un autre: ou que nous ne
sommes pas touchés, quand
nous voyons, ou entendons,
qu'un autre est malheureux,
alors il n'y a aucun amour.

Ce que c'est que la Haine,
et comment elle existe.

[GayB.]

V. 454.
La Haine, qui est opposée
à l'amour, est une disposition
à puiser du plaisir ou du
contentement, du malheur
ou mal d'autrui. Or, le
plaisir étant une connoissance
intuitive de la perfection
[V. 404.]; il faut que nous
regardions come un bien,
le mal qui arrive à un
autre [V. 426.]. c. a. d. il faut
que nous regardions comme
une bonne chose, qu'un autre
malheur.

malheur luy arrive. p. e.
Titius tire du contentement
de la maladie de sempronius,
non qu'il se represente la
maladie comme une bonne
chose, ni qu'elle luy fasse
plaisir: mais parce qu'il
regarde comme bon, que
sempronius ait cette maladie,
par des raisons particulières,
qui peuvent estre distinguées
de beaucoup de manieres,
p. e. parce que sempronius
l'a offensé, ou parce qu'il
n'a pas esté touché de compassion
lors qu'il l'a vu malade. Si
nous devons trouver bon, le
mal qui arrive a un autre,
il faut que nous trouvions
quelque chose en luy qui
nous chagrine. Et de cette
façon la representation
du mal que nous pensons
apercevoir dans un autre,
excite la haine / §. 417. /

Comment nous haïssons
des êtres inanimés,

Quand la haine
excite la joye.

§. 455.

Par où on voit comment nous
pouvons dire d'êtres inanimés
que nous les haïssons, savoir
quand nous remarquons en
eux quelque chose qui nous
donne du déplaisir ou du
mécontentement. p. e. Nous
haïssons une viande qui
nous a fait mal. Et alors
la haine est une disposition
à puiser du contentement
dans sa perte. C'est pourquoi
il arrive que nous cherchons
à faire perir ces êtres que
nous haïssons ou au moins
à les éloigner de nous.

§. 456.

Quand la haine est grande
le contentement que nous
avons du malheur d'autrui
est grand / §. 454. / Or, le grand
contentement donnant
de la joye / §. 448. /; il faut
que celui qui en haït un
autre, se rejouisse de son
malheur.

§. 457.

124.
Ce que c'est que
Dérision.

(Wetlaefung)

Ce que c'est qu'un
homme qui se rejouit
du mal d'autrui.

(Wetlaefung)

V. 457.

On appelle Dérision, cette
joye du malheur d'autrui.
Ainsy la dérision resulte
d'une grande haine pour
d'autres (§. 456.).

V. 458.

Souvent on ne voit pas
la cause de la haine, et un
homme se rejouit pourtant
des pertes et malheur d'autrui.
On a coutume d'appeller cette
sorte de gens *N. N.* Mais
quoyque la cause est cachée:
il faut pourtant qu'il y en
ait une (§. 30. 457.), et ceux
qui ont de la pénétration,
la trouveront bien dans les
cas particuliers. p. e. Un
ambitieux souhaite d'être
plus qu'un autre. Quand
il trouve quelque bonne qualité
dans un autre, il est fâché
de la luy voir, parce qu'il
voudroit l'avoir luy même
si elle luy manque, ou au
moins l'avoir seul. S'il la
possede, et qu'il s'en fasse un
mérite.

merite. Au lieu que quand
il decouvre un defaut en
autrui; il en tire un
contentement, qui, s'il est
grand, tourne en joye /§. 446/
Ainsy l'ambition est la cause
de la haine /§. 454/.

§. 459.

Celuy qui se rejouit du
malheur d'autrui, doit se
chagriner du bonheur d'autrui
ou au moins en avoir du
deplaisir et du mecontentement.
Or, celuy qui en haït un
autre, se rejouissant de son
malheur /§. 456/, ou y puisant
au moins du contentement
/§. 454/; il faut ausy qu'il
s'afflige de son bonheur, car
qu'au moins il en soit
mecontent.

§. 460.

Le mecontentement en malice
d'autrui est appelle envie.
Ainsy l'envie resulte de la
haine /§. 459/. Titius apprit
que Sempronius a obtenu

Quand la haine cause
de la tristesse.

Ce que c'est que
l'Envie.

Neid, misgung!

legue
com

Mis

un employé tel qu'il en-
desire un luy même, et
en est mécontent. Alors
on dit: qu'il envie ce
bonheur à Sempronius.

§. 461.

Celuy qui en aime un autre
est disposé à puiser du
contentement de son bien-
être [§. 419.]. Ainsi il est
aussy disposé à avoir du
mécontentement de son
malheur, ou même à s'en
affliger [§. 448.]. Le
mécontentement et la tristesse
que cause le malheur d'autrui
s'appelle compassion. Ainsi
la compassion résulte de
l'amour. p. e. Cajus voit
Mavius dans de grands
besoins, et en est triste.
alors on dit, qu'il a compassion
de luy. Donc celui qui a
compassion de quelqu'un,
fait de son mécontentement
et de sa tristesse, son propre
mécontentement et sa
propre

Ce que c'est que
compassion.

Millicidus

propre tristesse. Il prend
part au mal qui arrive à
l'autre. C'est comme si ce mal
luy arrivoit à luy même.

D. 462.

La haine et la compassion
ne subsistent pas ensemble.

Celuy qui est compatissant
s'afflige du malheur d'autrui
[p. 461]. Celuy qui en hait
un autre, se rejouit de son
malheur [p. 456]. Ainsi la
haine et la compassion ne
pourroient subsister ensemble.
Donc il est certain, que
celuy qui en hait un autre
n'a point de compassion de
sa misere. Mais on ne hait
pas toujours celuy dont
on n'a pas compassion.
Car la compassion resultant
de l'amour, elle n'est point,
ou l'amour n'est pas [p. 461].
Ou l'amour manque on n'a
point de desir de se rejouir
du bonheur d'autrui [p. 449].
Mais pour cela on ne se rejouit
pas de son malheur. Donc il
n'y a pas toujours de haine
là, ou l'amour manque [p. 454].

D. 462.

a.
mal
.
nt
day
ait
nn
la
ne
ph
e
pe
de
init
y
r.
nt
nt.
st
a
it
r.
nit
it
ne
st
a.

Ce
con
in
su
sui

§. 463.

Ce que c'est que
contentement
interieur.

Suffisant fait
int. par l'abbé

La joye du bien qu'on a fait, donne ce qu'on appelle la tranquillité d'âme ou le contentement interieur. . . scavoir, quand nous nous representons le bien que nous avons fait ou pour nous, ou pour d'autres; nous nous representons en même tems quoy que confusement . . . notre perfection qui nous en a rendu capable, ou celle à laquelle nous sommes parvenus, de même celle à laquelle nous avons fait parvenir d'autres §. 422. / . Or cette representation excitant le contentement §. 404. / et la joye §. 406. /; nous sentons du contentement, et nous jouissons même du bien, que nous avons fait. C'est ainsi qu'un scavant a de la joye, quand il voit que ses écrits sont bien reçus des connoisseurs; et celui qui a une pareille joye, est content de soy même. Il n'y trouve rien dont il se puisse faire des reproches.

§. 464.

ce que c'est que
Repentir.

/Rais/

On oppose à cette affection
agréable, une autre affection
désagréable qu'on appelle
Repentir. Le repentir est
donc une tristesse, ou au moins
un mécontentement du mal
que nous avons fait. Scavoir;
celuy qui se représente le mal
qu'il a fait, ou à soy même
ou à d'autres; se représente
en même temps, quoy que
confusément, son imperfection
qui l'en a rendu capable, ou
celle à laquelle il est arrivé,
ou celle qu'il a procurée à
d'autres /§. 426./. Or cette
représentation causant du
mécontentement /§. 427./ et de
la tristesse /§. 448./; nous
sentons du mécontentement,
ou nous nous affligeons même
du mal que nous avons fait.
p. e. Un homme, dans l'intention
de gagner, perd son argent,
dont il avoit besoin pour
payer ses dettes; Il ne peut
regarder

regarder son action que comie
mauvaise, quand il y songe,
et qu'il s'aperçoit de son
manque d'argent, lorsque
ses creanciers le pressent,
et qu'il n'a pas d'ailleurs
non plus de quoy fournir
a ses depenses necessaires
§. 426. / Lors donc qu'il en
a du mecontentement §. 427,
que même il en devient
chagrin §. 428. / On dit de luy
qu'il se repent d'avoir perdu
son argent.

§. 465.

Le repentir est souvent
accompagne de la honte.
Mais la Honte n'est autre
chose que le déplaisir que
nous sentons, du jugement
d'autrui de nôtre imperfection,
ou du mal, que nous avons
fait, ou que nous avons
en nous, p. e. Quand un
s'cavant l'apperçoit d'une
faute

Ce que c'est que Honte.

(Vizum)

faute dans ses écrits, et se
represente ce qu'en diront
les gens, et qu'il se chagrine
d'avoir à craindre un
jugement désavantageux;
il a honte a lors d'avoir fait
cette faute. D'où l'on voit
en même tems pourquoy elle
est accompagnée du repentir,
puis qu'il resulte de la
representation du mal que
nous avons fait, et qu'il
nous met notre imperfection
devant les yeux / §. 464. / Il
est même evident que
souvent elle fait naître
le repentir, en ce que le
jugement des autres, auquel
notre conduite donne lieu,
nous excite a y faire
attention, et a apprendre
a connoître en quoy
nous avons manqué: et
que l'experience confirme.

ce que c'est que l'Ambition,
et comment elle existe.

(Régis Origine)

§ 466.

Le plaisir et la joye du jugement futur, que d'autres porteront de notre perfection, et du bien que nous voulons faire, c'est ce que nous appelons Ambition. Elle résulte donc, de la représentation que nous nous faisons, que d'autres connoîtront notre perfection, et le bien que nous voulons faire, et que pour cela ils nous estimeront. Un scavant qui veut écrire un livre sur une matière et se représente d'avance, qu'il sera bien reçu des connoisseurs, s'en rejouit. Et c'est dans ce cas qu'on luy attribue une Ambition :

§ 467.

C'est cette affection qui excite les hommes à faire du bien sans intérêt, adoucit leurs peines, les encourage à vaincre les difficultés, et à persister jusqu'à ce qu'ils aient

Quel est son effet.

ayent exécuté, ce qui est
louable. C'est d'elle qu'il
faut entendre ce que dit
Ovide: Magnum opus aggre-
=diot, sed dat mihi gloria
vires. c. a. d. J'entreprends
une grande affaire: mais
la gloire m'en donne les
forces.

§. 468.

C'est pourquoy on voit par
expérience, que les hommes,
qui sont entièrement
dégagés de cette affection,
sont peu ou rien de louable
dans le monde, et sont par
là de très peu d'usage au
genre humain: L'intérêt
étant l'unique motif de
toutes leurs actions. (cm)

§. 469.

L'amour d'un bien faitteur
pour les bien-faits que nous
en avons reçus, se nomme
Reconnoissance. Tullius a
avancé de l'argenta Meritis,

dont

Quels sont les hommes qui font
peu de choses louables.

Ce que c'est que
Reconnoissance

Vauclercus

dont il n'eût pu se passer
pour faire ses arrangements.
Lors donc que Mævius l'aime
pour cela, et est disposé à
faire son contentement du
rien: il l'aime § 449/. Mais
il faut distinguer cette
affection de la vertu qui
porte ce nom. Il s'y trouve
en même tems un desir de
faire ausy du bien, autant
qu'il est en nous, ce qui
se trouve ausy dans les
autres sortes d'amour § 449/.

§. 470.

Cette affection existe donc,
quand nous nous représentons
les bien faits que nous avons
reue d'un autre, et que nous
en sentons du contentement.
Mais il est ausy nécessaire,
que nous les regardions
comme bien faits, i. e. d. come
un bien que nous en avons
ressenti: puisque dans le cas
contraire il n'en peut pas
resulter du contentement § 423/.

Comment elle existe

Ce que c'est que Faveur,
ou bienveillance.

| Quint. |

| Genoys fait. |

§. 471.

L'amour d'une personne
a cause de sa bonne conduite
et nomme Faveur, ou
bienveillance. p. r. Quand
nous voyons quelqu'un qui
se conduit régulièrement,
et que cela nous plaît, nous
l'aimons pour cela / §. 449. /
Et a cause de cet amour, nous
disons, qu'il a notre faveur
ou notre bienveillance.
Or, l'amour étant une
disposition a tirer du
contentement du bonheur
d'un autre / §. 449. /; la
faveur ou la bienveillance
nous engage a en assister
un autre, quand cela
depend de nous, et de
le preferer a d'autres,
qui dans une même affaire
demandent notre secours,
ou notre assistance.

§. 472.

Objection et réponse.

§. 472.

On pourroit peut être
 objecter qu'on accorde
 quelques fois sa faveur, ou
 sa bienveillance a gens
 qui ne se conduisent pas
 trop bien. Mais on peut
 répondre a cela plusieurs
 choses. sçavoir, que souvent
 on prend plaisir a une
 mauvaise conduite, et qu'on
 la regarde comme bonne.
 Quelques fois il y a du bon
 dans un homme, qui s'acquiert
 par là notre faveur, et fait
 que nous luy passons le
 mauvais. Quelques fois
 on a des raisons particulières
 de s'empêcher de la disposition
 a servir un homme, a qui
 on ne veut point de bien,
 ce qui est pris pour faveur
 ou bienveillance par ceux
 qui ne sont pas au fait.
 Souvent il y a encore d'autres
 causes et motifs.

§. 473.

Ce que c'est que
l'Esperance.

[Goffin]

Ce que c'est que
Confiance.

[Huet]

§. 473.

L'Esperance, est le plaisir que nous fait un bien que nous comptons d'obtenir. p.e. Quelqu'un apprend la vacance d'un employ qui luy seroit avantageux, et se represente la voye et les moyens par lesquels il peut y parvenir. Pendant qu'il a opinion de l'obtenir, et qu'il s'en fait un contentement, ce contentement est appelle Esperance. Mais quand ce contentement n'y est pas, on dit: qu'on ne s'en fait pas de feste, mais qu'on songe a avoir cet Employ.

§. 474.

Le plaisir d'un bien que l'on compte d'obtenir, est appelle Confiance. Or la joye étant un plaisir sensible §. 446. la confiance est un grand degre de l'Esperance §. 473. C'est pourquoy nous trouvons

des.

des gens qui ayant grande confiance en une affaire, disent: qu'ils s'en sont déjà une véritable joye. Il en est de même de la confiance des Chrétiens en Dieu, laquelle se manifeste par une joye du bien futur qu'il leur a promi.

§. 475.

Puisque la joye existe quand nous nous représentons beaucoup de bien à la fois 18.446/; il faut que dans la confiance nous ayons une grande certitude d'obtenir le bien, de façon que nous le regardions comme une chose, qui est déjà présente. Car sans cela nous regarderions l'incertitude come un mal, et le plaisir de cette affaire seroit amoindri. Nous serions même d'autant plus inquiets, plus le plaisir que nous nous faisons de cette affaire seroit grand.

§. 476.

Il y a beaucoup de certitude dans la confiance.

Ce que c'est que
la Peur.

Furcht!

Ce que c'est que
le Desespoir.

Verzweiflung!

§. 476.

Le déplaisir d'un malheur
prochain ou d'un danger
apparent est appelle Peur.
p.e. On nomme peur, cette
inquiétude qu'a un homme
qui la nuit se représente
un grand danger des Spectres.
Ainsy la peur est opposée
à l'Esperance §. 473. /

§. 477.

Puisqu'un déplaisir sensible
cause de la tristesse §. 448. /
la peur peut ausy devenir
une tristesse, savoir, quand
on se représente le malheur
comme entièrement certain.
Un grand degré de la tristesse
d'un malheur prochain,
s'appelle Desespoir. p. e.
Quand un homme sent une
inquiétude excessive de la
punition qu'il doit recevoir;
on appelle desespoir, cette
inquiétude qui fait, qu'il
ne sait que devenir. On dit
alors, qu'il tombe entièrement
dans le desespoir.

§. 478.

Comment il peut
résulter du repentir.

S. 478.
On peut voir par là, comment le desespoir peut résulter du repentir. Sçavoir, le repentir est une tristesse que nous sentons du mal que nous avons fait / S. 464 /. Si avec le mal, on se représente ausy le malheur dans lequel on s'est précipité, ou dans lequel on en a précipité d'autres / S. 426 /, et qu'on s'imagine fortement qu'on ne pourra l'éviter; c'est là le desespoir.

S. 479.

Une tristesse subite dans un grand degré, a l'occasion d'un malheur imprévu, c'est ce qu'on appelle Terreur ou Epouvante. p. e. Titius s'imagine dans les tenebres, qu'il voit un Spectre, et la force de l'imagination luy représente tous les dangers des Spectres, qu'il a entendu raconter, ou qu'il a luy même d'ailleurs inventé / S. 238 /. Lors

que

Ce que c'est que Terreur
ou Epouvante et particulière-
ment la Consternation.

La Terreur

(Bestürzung)

que cela arrive, ils s'effraye. (Legu
ou
Si l'effroi est si grand, qu'il ne
puisse plus rien distinguer
dans ses sensations, et qu'ainsy
il a perdu tous ses sens, on
l'appelle Consternation. p. e.
Lorsqu'un homme a fort
compté sur un employ, et qu'il
a eü une grande confiance
de l'obtenir, il est consterné
s'il apprend que contre toute
attente un autre luy a été
preferé. Et il arrive, que
lors que cette frayeur se
calme, et qu'ainsy le degré
de cette affection diminue,
il ne reste qu'une tristesse,
et à la fin un déplaisir ou
mécontentement / S. 427. 448.
comme dans notre exemple,
cet homme, lors qu'il est
revenu à luy, n'a plus que
de la tristesse de n'avoir pas
obtenu cet employ. Et des
qu'il comence à prendre son
parti. la dessus, en se disant
des raisons. Il n'en temoigne
plus qu'un simple
mécontentement.

§. 480.

Quand le plaisir et le
déplaisir se succèdent en
alternant, a l'occasion d'un
bien, que nous nous represen-
tons mais que nous ne sommes
pas certains d'obtenir. c'est
ce qu'on appelle inconstance
ou legereté d'esprit. p. e.
Quand on se représente un
employ comé avantageux,
on en a du plaisir, et on le
desire. Mais si nous avons
opinion que cela ne réussira
pas, et que nous ne l'obtiendrons
point, nous en devenons
mécontents. Si d'un
autre côté nous réfléchissons
à toutes les difficultés
attachées à cet employ;
notre mécontentement cesse.
Si les premières pensées
nous retombent dans l'esprit,
nous en avons de nouveau
du plaisir et un desir, et
ainsy ces pensées se
succèdent en alternant.

savoir,

ce qui est que l'inconstance,
ou legereté d'esprit.

Mandatum 1791/

129
sçavoir; le plaisir resulte
de la representation du bien;
le déplaisir, de l'incertitude
ou nous sommes de l'obtenir.
a quoy succede de nouveau
le plaisir par la representation
des moyens pour y parvenir;
d'un autre côté ce plaisir
est aneanti par la
representation des difficultez,
qui se rencontrent dans
l'exécution des moyens.
C'est enfin, un combat
entre la crainte et l'
esperance / §. 473. 476. / car
nous regardons comme un
malheur, de ne pas obtenir
un bien que nous desirons.

§. 481.

Quand le déplaisir gagne
le dessus, il en resulte une
tristesse / §. 478. / Et on appelle
Pusillanimité, bassesse d'ame,
ou abattement d'esprit cette
tristesse que causent les
difficultez qui se rencontrent
a obtenir

Ce que c'est que
Pusillanimité
Basses^{se} d'ame.
abat^{te}ment d'esprit.
| Blümmüßigkeit /

a obtenir un bien ou a
eviter un malheur, ce qu'on
regarde ausfy comc un bien.
Comme dans nôtre exemple
§. 480. si un homme devient
excessivement triste de
l'opinion qu'il a, qu'il
obtiendra difficilement l'
employ qu'il desire: on
dit: qu'il en est dans un
grand abattement d'esprit.

§. 482.

Cette affection à de l'affinité
avec ce qu'on appelle
Manque de fermeté, qui
n'est autre chose qu'une
tristesse de la grandeur d'un
malheur prochain. p. e.
Quand un criminel a qui
on lit sa sentence, sent
une grande inquietude
d'esprit sur ce qu'il ne pourra
soutenir la peine de mort
qui luy a été annoncée
on dit, qu'il manque de
fermeté. C'est pourquoy

on

Le que c'est que
Manque de fermeté.

/Zaghaftigkheit/

on trouve des gens qui disent
qu'ils ne pourront pas soutenir
ce malheur: de même que le
Pusillanime dit: qu'il luy
est impossible de vaincre
les difficultez qui se trouvent
dans son chemin pour
obtenir le bien qu'il desire.

§. 483.

Le déplaisir de l'attente d'un
bien, dont nous nous faisons
un contentement, est appelle
Desir. p. c. Quand un bon
ami veut nous venir voir,
et que nous nous inquietons
de ce qu'il ne vient pas
bientôt; nous disons; que
nous desirons son arrivée.
Plus il nous fâche qu'il
n'arrive pas; plus nôtre
desir de le voir est grand.
C'est pourquoy nous trouvons
que le tems dure a ceux
qui desirent quelque chose
et qu'ils ont coutume de
dire; que la grande joye
qu'ils

Le que c'est que Desir.

/ Barlaam /

qu'ils en ont, ne leur
 permet pas d'attendre.
 Mais c'est qu'il s'y trouve
 encore une espere de crainte
 §. 476. et plus elle est grande,
 plus le desir devient grand.
 La crainte resulte de la
 representation de la perte
 d'un bien qu'on attend,
 ou bien, on regarde ausy
 comme un mal de la voir ^{differer}
 come lors qu'on attend un
 bon ami qu'on aime beaucoup
 et qu'on n'a vu de longtems,
 et qu'il n'arrive pas bientot,
 on doute, s'il viendra, ou bien,
 on trouve ennuyant de ne
 pouvoir luy parler d'abord,
 et autres semblables
 raisons qui nous rendent
 l'attente desagreable. p. e.
 Souvent nous croyons qu'il
 seroit bon d'apprendre
 bientot, ce qu'une personne,
 qui s'est fait annoncer,
 veut nous dire; Et ainsy
 l'attente nous devient a
 charge.

§. 484.

Ce que c'est que
la Colere.

/ Jovius /

On peut mettre la colere au rang des affections les plus violentes. Et on a déjà remarqué depuis longtems, qu'elle est composée de plusieurs autres. Ordinairement la Colere est une tristesse de l'injustice que d'autres nous ont faite, ou a ceux que nous aimons, jointe a une haine contre ceux qui nous ont offensé, ou qui ont offensé ceux a qui nous prenons part. p. e. Titius, qui a reçu beaucoup de bienfaits de Sempronius, le paye d'ingratitude, et tient de luy des discours tres desavantageux. Lorsque Sempronius vient a l'apprendre, il en a l'esprit inquiet, il s'en afflige, et la haine s'allume en luy. Alors on dit de luy, qu'il est en colere.

Quelques

Quelques fois cela est
accompagné d'autres affections,
p. e. De la honte; quand on
à opinion, que ce que cette
personne contre laquelle
nous sommes en colere a-
fait nous portera prejudice
dans l'esprit des autres / §. 465. /
du desespoir; quand nous
pensons que cette personne
nous a fait manquer notre
fortune / §. 477. / Le repentir;
quand nous croyons que nous
aurions pû éviter cette
offense / §. 464. / La Trayeur;
ou terreur; quand nous nous
imaginons avoir été jettes
par cette offense dans un
danger impreveu / §. 479. /
et ainsi du reste. Cependant
on peut voir que la tristesse
fait le principal de la
colere, car non seulement
les femmes qui pleurent
facilement, crient et hurlent,
quand elles se mettent en
colere; mais ausy, lorsqu'on
a été

a été offensé et que la colère
qu'on en a eue vient à
s'appaiser, il reste encore
de la tristesse.

§. 485.

D'où résulte le degré
de la Colère.

Suivant donc, qu'il se trouve
plus ou moins d'affections
ensemble, et selon que leurs
degrés sont forts ou faibles,
la Colère est grande ou
faible: Ce que ceux là ne
comprennent pas, qui
souvent sont surpris de voir
un homme se fâcher d'une
bagatelle. Sçavoir, que
c'est une marque que dans
d'autres tems, il s'est déjà
fait beaucoup de re-
= presentations désagréables
de cette personne, lesquelles
reviennent alors tout d'un
coup dans la mémoire ~
19.238.248/, quand ce n'est
même qu'une bagatelle qui
y donne lieu. Celui qui
voudroit donc développer
toutes les representations
qui

qui sont a la fois presentes
dans la colere / §. 484, seroit
oblige' souvent a faire de
longues descriptions de ce
qui arrive dans un
moment.

§. 486.

Il me sera aise' de faire
voir, que ce qui vient d'être
dit est conforme a la verité.

Quand les hommes comencent
a développer leurs idées, et
a distinguer ce qu'il y a de
confus dans leurs sensations,
ils alleguent comme une
cause de leur colere ce,
en quoy il s'imaginent
avoir été offensez. p. e.
Semppronius dira, que
Titius a receu de luy tant
de bienfaits, et que non-
obstant il ose tenir de luy
de mauvais langages. Et
alors on voit clairement
ce qui vient d'être dit la
dessus. Mais aussitot qu'il
arrive ainsi, qu'on dresse
ses

Confirmation
ulteriore.

13/

ses pensées une après
l'autre sur les circonstances
différentes; aussitôt la colère
se relâche, et l'esprit, aussi-
bien que le sang se
tranquillise. A moins qu'il
n'y ait quelque chose qui
ait eu ij devant de la
connexion avec beaucoup
d'autres représentations
désagréables. Car quand
celles-là reviennent de
nouveau dans la mémoire
/§. 238. 248./ il en résulte un
nouvel orage /§. 484./

§. 487.

On a coutume d'appeller
Sensible, celui qui se met
aisément en colère, de choses
qu'on regarde comme des
bagatelles. Ainsi la
Sensibilité n'est autre
chose qu'un penchant
à une subite colère.

§. 488.

On peut voir d'où elle résulte
par ce qui a été dit
précédemment

Ce que c'est que
Sensibilité.

/Empfindlichkeit/

D'où elle résulte.

precedemment / §. 485. / Il
apparoit ausſy par là pour-
quoy les perſonnes qui ont
beaucoup de genie, ſont fort
coleriques et ſenſibles, car
ils peuvent d'abord faire
beaucoup de peu de choſe,
et ſe representer beaucoup
de choſes a la fois / §. 366. /

§. 489.

On dit d'un homme en colere,
qu'il est fache; lors que la
colere comence a ſ'appaier,
mais qu'elle ne l'eſt pas
entierement, et que ſur tout
la haine et quelques autres
affections dont on a fait
mention cy deſſus / §. 484. /
ſubſiſtent encore. Au lieu
que quand la colere n'exiſte
plus du tout: on dit: qu'il
n'est plus fache. C'eſt
pourquoy on a coutume
d'appeller etre fache, une
colere qui n'eſt pas violente
p. e. Quand nous apprenons

que

que c'eſt
ce qu'on eſt fache,
et ne l'eſt plus.

/ Ex iſt coſt /

/ Ex iſt coſt /
qui

/ Ex iſt coſt /

que Titius a offense' Caius,
sans raisons, nous disons:
que nous sommes veritablement
sachez contre luy d'avoir —
fait cela; et quelques fois
nous ajoutons; il m'en est
devenu odieux. Par ou il
paroist suffisamment que dans
une si petite colere la
haine a le dessus /B. 454./, et
que la tristesse n'y a que
peu ou point du tout lieu
/B. 448./.

Ce que les affections
operent.

§. 490.
Les affections emportent les
hommes a faire, ou a ne pas
faire ceuy ou cela, et elles
rendent les appetits et les
aversions sensitifs /B. 434. 436./
plus forts qu'ils ne seroient
sans cela.

Ce que c'est que
l'Esclavage.

§. 491.
Mais come dans les affections
l'home ne reflectit pas a
ce qu'il fait /B. 441. 214./, et
qu'ainsy ses actions ne sont
plus en son pouvoir, il est
en

en quelque façon forcé de
 faire ou de laisser, ce qu'il ne
 seroit, ou ne laisseroit pas,
 s'il comprendroit nettement
 ce que c'est. C'est pourquoy,
 les affections resultant des sens
 et de la force de l'imagination
 /§. 434. 436. 439./; l'empire des
 sens, de la force de l'imagination,
 et les affections produisent
l'esclavage de l'homme.
 De là on appelle esclaves
 ceux, qui se laissent gouverner
 par leurs affections, et s'en-
 tiennent à la connoissance
 confuse des sens et de la
 force de l'imagination.

§. 492.

Lorsque nous nous représentons
 une chose comme bonne, nous
 sentons un penchant vers elle
 Ce penchant de l'âme vers
 une chose pour l'amour du
 bien que nous croyons y
 appercevoir, c'est ce que nous
 appelons l'olonte. p. e. Quelqu'un
 voit.

/Vclaprrrj/

Ce que c'est que
la l'olonte.

/Whellm/

132,
voit un livre chez un libraire,
il le feuillette, et croit y
trouver de choses qu'il luy
serient utiles ~~de~~ savoir, c. a. d.
il se représente ce livre come
bon / §. 422. / En même tems
que cela arrive il luy prend
envie de l'acheter. Ce
penchant qu'il a alors pour
ce livre, est appelle Volonté.
Et on dit alors: qu'il veut
acheter ce livre. Comme
l'appetit sensitif resulte
de la representation confuse
du bien / §. 404. / et que je
passe appresent de ce qui
vient d'une connoissance
confuse, a ce qui resulte
d'une connoissance nette;
on comprendra, qu'il est
question icy de representations
nettes du bien. Et
l'exemple donné, aussy
bien, que la citation
le prouve.

§ 493.

Ce que c'est que
non-vouloir.

(Nicht wollen)

Au contraire, notre ame est détournée d'une chose que nous nous représentons comme mauvaise. Cette aversion de l'âme, a cause du mal que nous pensons remarquer dans une chose, est ce que nous avons coutume d'appeler non-vouloir. p.e. Quelqu'un voit un livre chez un libraire, il le feuillette un peu, et croit y voir des choses, qui ne signifient rien, ou qui sont absurdes, i.à.d. il se représente ce livre comme mauvais / § 426. 427. Lorsque cela arrive, il ne desire plus d'avoir rien à faire avec ce livre, il le jette et en détourne pour ainsi dire son âme. Cette action, de détourner l'âme de ce livre qu'on regarde comme mauvais, est appelée non vouloir. Et on dit alors: qu'il ne veut pas avoir ce livre.

Comment non vouloir
est distingué de ne pas
avoir de volonté.

| Tab. pollux
interlaspau |

D'où il est évident que non
vouloir, est quelque chose
de plus que ne pas avoir de
vouloir. Car on n'a point
de vouloir, lorsqu'on n'appet-
=coit rien de bon dans une chose,
comme lorsque dans l'exemple
précédent, en feuilletant un
livre, on ne trouve rien qu'on
juge être de quelque utilité.
Au lieu qu'on ne veut pas
une chose, quand on y trouve
quelque chose de mauvais,
comme dans l'exemple précédent,
lors qu'en feuilletant un
livre on y trouve des choses
absurdes. Sçavoir, / pour
demeurer dans le stile
figuré: / quand nous voulons,
notre âme est penchée vers
une chose, quand nous ne
voulons pas, elle en est
detournée, quand nous
n'avons point de vouloir,
elle demeure pour ainsi
dire droite, et immobile,
sans

sans etre ni penchee vers
une chose, ni detournée
d'elle. On peut éclaircir
ceuy par l'exemple de la
balance. Lorsque la
langnette demeure fixe
dans la chaspe, cet estat
represente celuy de l'âme
lorsque nous n'avons ni
vouloir ni non vouloir. Si
la balance trebuché d'un
côté, ce sera come si nous
voulions une chose. Au lieu
que l'autre côté, dont la
langnette se detourne,
representera l'estat ou nous
ne voulons pas. Et c'est
donc on a pris la maniere
de parler, quand il est
question de la volonté.

§. 495.

Les anciens ont rapporté
à la volonté, le vouloir,
aussy bien que le non vouloir.
Au quel sens il faut
expliquer la volonté par
une

Comment les anciens ont
expliqué la Volonté.

une puissance de l'âme de
se pencher vers une chose,
qu'on reconnoit come bonne,
et de se détourner d'une
autre, qu'on regarde come
mauvaise. Et alors le
vouloir s'appelle, aspirera
une chose; mais le non-
vouloir, detester ou avoir
une chose en aversion.

§. 496.

On voit par l'explication,
qu'on a donné de la volonté;
qu'il faut que nous ayons
toujours une raison, quand
nous voulons une chose -
scavoir la représentation
du bon / §. 492. /; et de même
une raison pourquoy nous
ne voulons pas une chose,
scavoir; la représentation
du mal / §. 493. /. La
Proposition de la raison
suffisante fait suffisamment
voir, que cela est ainsi / §. 30. /.
Car, si tout doit avoir sa raison
suffisante

| Naifruur d'afu /
Arabau.

| Linn d'afu Arabau /

Ce que c'est que des motifs;
et que la volonté ne
scavoit exister sans
eux.

suffisante pourquoy il est
plutôt qu'il n'est pas; il
faut ausy qu'il y ait une
raison suffisante, pourquoy
nous voulons, ou ne voulons
pas une chose, tout comme
il est impossible qu'une
balance trebuché, s'il ne
se trouve point de poids
qui y donne lieu. Ce sont
ces raisons du vouloir et
du Non-vouloir que nous
avons coutume d'appeller
Motifs.

§. 497.

L'expérience prouve ausy ce
qu'on vient de dire: car on
ne pourra alleguer aucun
exemple de vouloir ou de
Non-vouloir, sans qu'il y
ait eü de motif, quoy que
ceux qui n'ont pas de
pénétration ne l'appre-
çoivent pas toujours.

§. 498.

Je n'ignore pas qu'on allegue

des

Les arguments = Quinids /

Si l'expérience
le confirme.

Objection et réponse.

des exemples ou on s'imagine
qu'il n'y a point de motif.
Mais on sait bien le trouver
quand on est accoutumé
à examiner exactement les
choses. p. e. Supposons qu'on
mette sur une table deux
ducats frappés au même
coin, d'un même poids, et qui
en general selon toutes les
apparences soyent entièrement
ressemblants, et que Titius
en doive prendre un. Comme
on suppose en même temps
que Titius qui en prend un,
n'y peut remarquer aucune
différence, puisqu'il les a
considérés et examinés avec
soin: on s'imagine, qu'il
prefère l'un à l'autre sans
aucun motif, et qu'ainsi
il veuille avoir l'un
preferablement à l'autre
sans qu'il y ait de raison
pourquoy il choisisse plutôt
l'un que l'autre. On ne
saurait

scautoit nier que cet exemple
 ne fournisse une apparence
 du Vouloir sans aucun Motif.
 Mais quoy qu'il ne se trouve
 pas de Motif dans la chose,
 il s'en trouve pourtant un
 dans le rapport qu'elle a à
 celui qui fait le choix.
 sçavoir, un ducat est placé
 de maniere que Titius peut
 le prendre plus commodement
 que l'autre. Et cette commodité
 est le Motif qu'on cherche.
 C'est ce que Titius donne
 clairement à entendre.
 Car quand on luy demande
 pourquoy il prend celui
 cy et non l'autre; il
 respond: qu'il a pris celui
 qui s'est trouvé le premier
 à sa main. Sçavoir, le
 premier a été celui qui a
 été le plus à sa main, et
 pour cela il la regarde come
 le meilleur, parie qu'il ne s'y
 trouvoit pas de difference
 intérieure

interieure. De cette maniere
il a preferé le meilleur au-
moindre, et ainsi la représen-
tation du bon, qui étoit dans
l'un, et qui n'étoit pas dans
l'autre, a été le motif. Cet
exemple n'est donc pas une
exception de la Règle / §. 496. /
J'ay donné exprès un exemple
commun, où il se trouve un
motif peu important, qui
par conséquent ne demande
pas une grande méditation,
et qui par cette raison
demeure plus caché, pour
qu'on entende d'autant
mieux la chose / §. 156. /

§. 499.

Il faut surtout remarquer
ici, que quand nous avons
déjà souvent voulu, ou Non-
voulu une chose, nous
avons plus promptement
ce vouloit ou ce non-vouloit,
lorsque les mêmes choses
reviennent. p. e. lorsque
nous

Pourquoy les motifs
sont caches dans les
cas les plus ordinaires.

nous avons souvent fait
usage d'un mêt: Nous en
mangeons sans aucune
reflexion quand il nous est
présenté. De même quand
une fois nous avons pris
la resolution d'aller dans
un certain tēms a un
certain endroit; nous y allons
sur le champ quand ce tēms
arrive. Or il est certain
que nous le faisons de propos
delibéré, et qu'ainsy nous
le voulons. Car quoy qu'il
puisse bien arriver, qu'en
pensant a autre chose
nous fassions a nôtre insceu,
ce que nous sommes d'ailleurs
accoutûmez de faire; nous
n'avons pas besoin icy de
recourir a de pareils exemples.
D'ailleurs, ^{la} plupart des choses
que nous voulons pendant
tout le jour sont d'une
nature, que nous les avons
deja souvent voulu, et qu'
ainsy

ainsy nous les voulons par
coutume. Mais quoy que
dans ces cas il semble qu'il
n'y a point de Motifs, il s'y
trouve pourtant réellement
une représentation, encore
que confuse, et même en
grande partie obscure, des
Motifs que nous avons eüs,
lorsque nous avons voulu
ces choses pour la première
fois / V. 238. 199. & 14. /.

V. 500.

Il en est de la Volonté comme
de l'Entendement. Quand
nous entendons un mot pour
la première fois, nous y faisons
attention, et demandons, ce
qu'il signifie. Mais si nous
l'avons déjà souvent entendu
prononcer, ou si nous nous en
sommes servi nous mêmes;
Ce mot nous paroît d'abord
intelligible, quoyque nous
n'ayions qu'une représentation
confuse, et même obscure

de

Éclaircissement
ultérieur.

248
de la chose qu'il signifie
/§. 323./, et que nous nous
souvenions seulement, comé
de loin, que nous en avons
eü cy devant une conception
ou idée /§. 248./. De même
il se trouve, que quand nous
voulons une chose pour la
premiere fois, les motifs
en sont pour la plupart
clairs. p. c. Quand on
présente a quelqu'un un
mêt qui luy est nouveau,
il écoute auparavant ce
que d'autres en disent,
et il en goûte, avant de
prendre la resolution d'en
manger. Au lieu que si
nous l'avons déjà voulu
souvent, il suffit que nous
nous souvenions, comé
de loin, de la resolution
que nous avons une fois
prise a cet egard, et de
l'estat ou nous étions
alors /§. 238. 248./.

§. 501.

Ce qu'il faut observer
quand on veut
connoître la Volonté.

Il faut donc, pour connoître la nature du Vouloir et de non-vouloir, examiner les cas, où nous avons pour la première fois voulu ou non-voulu une chose, ou au moins se représenter, comme si l'on devoit apresent Vouloir ou non vouloir la chose pour la première fois.

§. 502.

Ce qu'il faut mettre au
nombre des motifs.

De plus, il est à remarquer, qu'on doit compter au nombre des motifs non seulement les représentations nettes du Bien et du mal; mais ausy les confuses. Et ainsi il faut mettre de ce nombre tout le plaisir ou le déplaisir que nous fait une chose, ou qu'elle nous a faite (§. 423.); De même il faut mettre dans ce rang toutes les affections que nous ressentons actuellement, ou celles que cette chose a excité en nous.

cy-devant

cy. devant / §. 490. / Sçavoir,
comme l'Entendement n'est
jamais entièrement pur
/ §. 285. /; Notre Volonté n'est
non plus jamais sans Appétit
sensitif, dont elle est
accompagnée. Car quand
l'Entendement n'est pas pur,
la connoissance confuse, et
obscur se mêle aux connoissances
nettes / §. 282. /; Et c'est d'elle
que résulte l'appétit sensitif
/ §. 434. /.

§. 503.

Et c'est précisément la
raison pourquoy les represen-
tations du Bien et du Mal
sont quelques fois mises à
côté, et qu'on veut apresenter
ce qu'à cause de ces represen-
tations on ne voudroit pas
auparavant. Sçavoir, le
plaisir et le déplaisir joints
aux affections violentes, —
sont une plus grande —
impression dans l'âme, que

la

Pourquoy les représentations
nettes sont quelques fois
négligées.

la connoissance figurée du bien et du mal / §. 316. / le quel paroitra plus nettement cy-apres dans son lieu.

§. 504.

Aussy n'est ce pas sans raison que les anciens ont mis de la difference entre Volonté Antecedente et Volonté consequente. Sçavoir, La Volonté antecedente est celle qui existe quand tous les Motifs ne sont pas encore ensemble; mais la Volonté consequente est celle qui a lieu, quand les Motifs sont tous ensemble.

§. 505.

Or comme les Motifs qui manquent encor a la Volonté antecedente, peuvent estre plus forts que ceux qui sont déjà presents, il n'arrive que trop souvent que la Volonté consequente est contraire a l'antecedente. Et les

Hommes

Difference de la Volonté
antecedente, et de la
Volonté consequente,

| Morhofgrgaur /
Miller.

| Naichfolgaur /
Miller.

Pourquoy la Volonté
consequente peut
estre contraire a
l'antecedente.

hommes donnent assez distinctement à entendre, que c'en est là la véritable cause, quand on leur demande, pourquoy ils ont fait une chose, qu'ils avoient résolu de ne pas faire; ou pourquoy au contraire, ils n'ont pas fait une chose qu'ils avoient résolu de faire? Car s'ils sont en état de répondre quelque chose, ils ne diront rien autre, sinon, qu'ils n'ont pas pensé à telle ou telle circonstance qui s'étoit manifestée, lorsque l'occasion de la faire ou de ne pas faire s'est présentée.

J. 506.

Cependant il demeure constant comme les anciens l'ont déjà remarqué, que nous n'avons aucun Vouloir, qu'à l'égard de ce que nous tenons pour bon, ni de non Vouloir,

Nous ne voulons que le Bon,
et non le mauvais.

136.
vouloir, qu'à l'égard de ce que
nous tenons pour mauvais.
Car les motifs sont ou des
representations nettes du
Bien et du mal / §. 496. / ou
plaisir, deplaisir, et affections
§. 502. / c. a. d. des representations
confuses du Bien et du mal
/ §. 404. 417. 441. /

§. 507.

Quand il semble que
nous voulons le mal.

Lors donc que l'homme veut
le mal, et ne veut pas le bien,
cela arrive ou par erreur,
parce qu'il regarde le bien
comme un mal, et le mal
comme un bien, ou parce-
qu'il prefere un petit mal
a un plus grand, et qu'ainsy
il regarde ce mal comme un bien,
en tant qu'il le croit un moyen
pour en éviter un plus grand,
quoy qu'il ne regarde pas ce
mal même comme un bien.
p. e. Un criminel qui craint
une rude punition a laquelle
il a a s'attendre a cause de
ses crimes

ses crimes, et a qui la honte
d'être ainsi produit, et exécuté
en public paroît insupportable,
prend une corde et veut se
pendre: non qu'il regarde
cette action comme bonne,
mais parce qu'il la regarde
comme le seul moyen d'éviter
les douleurs de la punition
qu'il doit souffrir, et la
honte de la prostitution.

§. 508.

Puis que sans Motifs on ne
peut rien Vouloir, ni non-
vouloir (§. 496.); il est
impossible qu'on ait un
vouloir ou un non vouloir
lors que des deux côtés il se
trouve des Motifs égaux.

C'est pourquoy tant qu'on est
en doute, si les motifs d'un
côté l'emportent sur les autres,
on ne parvient point à
prendre une résolution. Mais
dès qu'il se trouve encore
quelque chose d'un côté, qu'on

ne

On ne parvient point
à prendre une résolution
tant que les motifs
sont égaux.

ne trouve pas de l'autre, et
qu'ainsy l'égalité cesse, aussy
tôt le côté ou il y a le plus,
l'emporte. L'exemple
precedent /§. 498./ du choix
d'un ducat peut éclaircir la
chose. Car il est bien a-
remarquer icy, que les motifs
particuliers ne frappent
pas un chacun, mais qu'ils
sont quelque fois si cachés
qu'ils ne sauroient estre
aperceus que par un homme
penetrant, qui come il a
etc' dit cy dessus /§. cité/
soit accoutumé d'examiner
exactement les choses.

V. 509.

Les manieres de parler, dont
on se sert icy, sont prises
de la balance: car on ne
s'auroit mieux éclaircir
la chose, comme il a été
remarque' cy dessus /§. 494./
Tant que les poids sont egals
dans les deux bassins de

(claircissement
par un exemple)

la-

la balance, elle demeure dans l'équilibre, et ne peut trébucher d'aucun côté. Si elle doit trébucher, il faut qu'on y joigne quelque chose au poids d'un côté. Dans cette comparaison, la balance représente l'âme, et on doit expliquer les poids par les motifs.

§. 510.

Je n'ignore pas qu'il y en a qui sont du sentiment, que la comparaison de la balance ne quadre pas avec la volonté. Sache que la balance se met nécessairement au lieu que l'âme est libre dans le vouloir et le non vouloir. Qu'ainsy on ne pouvoit conclure du nécessaire au libre. Mais qui est-ce qui conclut du nécessaire au libre? Celui qui se l'imagine ne voit n'entendrait pas la comparaison. On ne compare

Réponse à une objection
contre cette comparaison.

137.
compare la balance a la
volonté, qu'en ce que l'une
et l'autre doivent avoir une
raison suffisante §. 30. /
Sçavoir; tant que les deux
poids sont egaux, il n'y
auroit point de raison pour-
quoy la balance trebucheroit
plutôt du côté gauche que
du côté droit. Et il en est
de même de la volonté. Tant
que des deux cotés les motifs
sont egaux, il n'y auroit
point de raison pourquoy on
choisiroit plutôt l'un que
l'autre. Or, comme par la
raison suffisante, la balance
ne scauroit trebucher sans
qu'un des poids soit renforcé;
l'ame ausy, ne peut choisir
aucun des deux, a moins
qu'il ne survienne quelque
chose qui augmente les
motifs d'un côté. La
comparaison va jusque là,
et on ne se met pas en
peine de

peine de sçavoir si la balance
trebuchee necessairement, et si
au contraire les motifs ne
forcent pas l'âme. Car il
n'est pas question de sçavoir,
si les motifs sont une
contrainte, mais si un
motif est plus fort qu'un
autre. Mais l'exemple
de la balance convient
d'autant mieux icy, que la
Volonté a été définie cy-
dessus, par un penchant
vers une chose a cause du
bon que nous y appercevons.
§ 492. / Car cette maniere
de parler est prise d'un
corps qui par une force est
tiré de son a plomb, et
penché vers la ligne horizontale
ce qui arrive a la balance,
comme on la fait voir amplement
cy dessus § 494. / Mais quoy-
que sans doute ce mot doive
avoir une signification
particuliere

particuliere quand on s'en-
sert par rapport a l'âme
parce que l'idée des Corps
ne luy convient pas: cela
n'exclut par la ressemblance
entre ce qui se trouve dans
l'âme et entre ce qui se trouve
dans les corps, qui donne lieu
a cette denomination. Mais
en quoy proprement consiste
le penchant de l'âme, c'est
ce qu'on ne pourra faire
voir, qu'après que j'en auray
expliqué la nature.

§. 511.

On se trompe donc, quand
on explique la Liberté par
une puissance de faire un choix
entre deux choses contradictoires
sans qu'il y ait de motif.
pourquoy on choisit l'une
plutôt que l'autre. Car il
est évident, par les raisons
qui ont été amplement deduites
qu'une telle puissance est
contraire.

Fausse idée de
la Liberté.

contraire au sens / §. 369. /
ausfy bien qu'a l'experience
/ §. 328. /

§. 512.

Ce qui en resulte.

Il s'ensuivroit ausfy que
toutes les representations
seroient inutiles par les
-quelles on voudroit detourner
quelqu'un du mal, ou l'engager
au bien, si elles ne faisoient
aucune impression dans l'ame
ou si par là un homme ne
pouvoit pas etre porté au
vouloir ou au non-vouloir.
Nous ne pourrions même
indiquer aucune raison
suffisante d'aucune action
humaine. De cette maniere
toute la morale ne seroit
rien, puis qu'elle est
fondée entièrement sur les
motifs, c. a. d. sur les
representations du Bien
et du mal: comme on le
verra clairement demontré

(dans

Dans mon traité de Morale. si on renverse cette vérité, toute la certitude dans la Morale tombe : puis qu'on ne peut rien sur l'âme que par les représentations du Bien et du Mal. Même dans la société on a établi l'obligation par les punitions, sur le principe, que l'homme ne veut pas le mal, qu'au contraire il veut le bien, et que pour éviter un plus grand mal, il abandonne ce qu'il regarde comme un bien.

Nous
comp
act

En
ne

§. 513.

Afin que nous obtenions donc une conception ou idée meilleure et plus utile de la Volonté, nous devons examiner exactement §. 16. c. 2. Log. / ce que c'est que nos actions, que nous appelons libres.

Comment on parvient
à une meilleure idée.

§. 514.

le. Nous entendons et
comprendons les
actions libres.

§. 514.

Nous trouvons donc, que nous entendons et comprenons nettement la nature de ces actions §. 276. / p. e. Il est question de savoir, si je dois acheter un livre ou non. Je sçay quel livre c'est, et ce que j'en dois payer. Je sçay ausy, si ce livre peut m'être de quelque utilité pour mes vûes, ou non, et si je puis me passer de l'argent, qu'il en faudra donner.

§. 515.

Nous trouvons, en second lieu, que les actions que nous appellons libres, ne sont pas absolument nécessaires, puis que ce qui leur est opposé est tout ausy bien possible §. 36. / p. e. Dans nôtre exemple du livre, il est ausy possible de l'acheter, que de ne l'acheter pas. Car sous les mouvements des membres du corps qu'il faut

qui ne sont pas
nécessaires.

saut pour accepter sont
possibles en elles mêmes, et
on a pour cela l'argent
nécessaire. Mais il est possible
aussy de ne pas exécuter ces
mouvements, d'en faire d'autres
et de garder l'argent dans la
bourse, ou de l'employer
à autre chose.

V. 516.

Et quoy qu'il se trouve des
Motifs, pourquoy on se
resout à une action, ces
Motifs ne la rendent pourtant
pas nécessaires. Car ils ne
changent rien à la nature
de la chose, et la puissance
d'exécuter demeure icome elle
estoit. p. c. Quoyque je
considere que ce livre m'est
utile, et que pour cela il
me prend envie de l'accepter
il n'arrive par là aucun
changement ni au livre, ni
aux mouvements des membres
du corps, ni aux autres
circonstances

Les Motifs mêmes
ne les rendent pas
nécessaires.

circonstances requises pour
cet achat, et tout demeure
comme il étoit. L'un est aussi
possible que l'autre.

§. 514.

Cependant il demeure constant
que les motifs sont, ce qui
rend le possible réel / §. 14. /
et en tant qu'ils y suffisent,
ils donnent une certitude.
p. c. Quand on demande,
pourquoy j'achète ce livre,
que je pouvois aussi bien
n'acheter pas, j'en rends
raison en disant; que je l'ay
acheté parce que je l'ay
regardé comme pouvant m'être
utile, et que j'ay été fort
en état de le payer. Et
dès que sur ces motifs je
forme ma résolution, il
devient certain que j'achète
ce livre, mais non pas
nécessairement: car il demeure
encore possible que je ne
l'achète pas / §. 516. / C'est
aussy pourquoy il arrive qu'on
change

Ils les rendent
seulement certaines.

139.)
change une resolution deja-
prise §. 505. / et on en donne
la raison en disant: qu'il
est survenu quelque chose.
Car il peut arriver, dans notre
exemple, que lorsque je suis
sur le point d'accepter le
livre, quelqu'un nous donne
avis d'un autre livre, qui
est meilleur, et qu'on peut
trouver ailleurs: alors nous
changeons notre volonte
et ne concluons pas le
marché que nous avions
fermement resolu, et que
nous aurions conclu sans
hesiter. Si les motifs
avoient rendu la chose
necessaire, il n'eut pas ete
possible qu'il fut survenu
quelque chose §. 36. / comme
dans notre exemple il n'eut
plus ete possible de ne pas
conclure le marché, quand
l'autre nous auroit mille
fois parle d'un meilleur livre
qu'on pouvoit trouver
ailleurs.

Elles sont fondées
dans l'âme.

§. 518.

Nous trouvons, en troisieme lieu, que l'âme a en elle même la raison de ses actions que nous appellons libres. Car les representations, dont elle fait ses motifs /§. 492./, sont en elle, et viennent d'elle, et c'est par une puissance ou force qui luy est propre, qu'elle se penche vers une chose qui luy plaît, et qu'elle se détourne d'une autre qui luy déplaît, parce que les motifs ne l'obligent ni ne la déterminent. Comme dans nôtre exemple, nous nous déterminons a accepter le livre, ou a ne pas l'accepter, c. a. d. a ne pas conclure le marché. Car ce que l'autre nous dit, ne sauroit nous forcer a ne pas conclure; il n'a pas luy même le dessein de nous y forcer.

Donc

| Willkür /

| Willkürsalut /
| Ein und das /

Ce que c'est que
la Liberté.

| Freyheit /

Donc en tant que l'âme à en elle même la raison de ses actions, on luy attribue une Spontanité, ainsi on appelle actions de Spontanité, celles, dont la raison se trouve dans l'âme.

§. 519.

Toutes ces choses prises ensemble, il est évident, que la Liberté n'est autre chose, que la puissance ou force de l'âme de choisir, par sa propre Spontanité, de deux choses également possibles, celle qu'il luy plaît le plus, comme d'accepter, ou de ne pas accepter un livre que nous trouvons chez un libraire, ou bien / qui revient au même : / de se déterminer elle même à une chose, à laquelle elle n'est déterminée ni par sa nature ni par quelque chose qui soit hors d'elle).

§. 520.

§. 520.

Or la Penetration dans la connexion des êtres, faisant voir ce qui est bon et mauvais, meilleur, ou plus mauvais §. 422. 426./ il s'ensuit que le Sens est la raison de la Liberté §. 368./

§. 521.

On ne sauroit nier qu'il ne soit impossible qu'un homme qui connoit une chose meilleure, luy prefere une chose plus mauvaise, et qu'ainsy il n'arrive necessairement qu'il choisit la meilleure. Mais cette necessité n'est pas contraire a la Liberté: car par là l'homme n'est pas forcé de choisir le meilleur, puis que s'il le vouloit, il pourroit ausy choisir le plus mauvais, parce que l'un et l'autre est également de soy même possible.

Raison de la Liberté.

Quelle necessité il y a dans la Liberté.

possible / §. 516. / Elle fait
seulement, comme il a été dit
cy-dessus / §. 517. / une certitude,
qui sans cela ne seroit pas
dans les actions humaines.
Et dans ma Morale à l'endroit
où j'explique en particulier
les actions des hommes,
on peut voir que sans cette
nécessité, qu'on nomme
Nécessité Morale, on ne pour-
roit esperer aucune certitude
dans la morale. Même-
ceux qui ne penetrent pas
bien dans la Nature de la
Liberté, ont coutume de
l'alleguer comme une raison
pourquoy, selon eux, on ne
peut avoir dans la morale,
une certitude comme dans
la Mathématique.

§. 522.

La volonté de l'homme
ne peut pas être contrainte.

Non obstant cette nécessité,
il demeure pourtant vrai,
que la Volonté de l'homme
ne sauroit

Notwendigkeit/
des Willens.

Obj.

140/

ne sauroit être contrainte.
Car puisque nous ne saurions
rien vouloir que ce que nous
regardons comme bon, ni n'avoir
de non-vouloir, que pour ce
qui nous paroît mauvais
§. 506., et que l'entendement
ne peut pas être contraint
dans ses représentations, il
s'ensuit qu'il n'est en aucune
façon possible de contraindre
la volonté. De cette manière
la volonté est libre de toute
contrainte extérieure. Je
pose en fait que l'entendement
ne sauroit être contraint
dans ses représentations,
parce que c'est une chose que
personne ne prétend révoquer
en doute, comme étant fondée
dans une expérience journalière.

§. 523.

On a bien coutume d'apporter
des exemples de cas, d'où on
prétend inférer, que la
volonté est contrainte, -
mais

Objection et réponse.

mais quand on l'examine-
exactement, on trouvera, que
c'est seulement une difference
entre la volonte' consequente
et l'antecedente, et qu'ainsy
on n'en peut pas prouver
une contrainte / §. 505. /

§. 524.

Pour plus de nettete' il ne sera
pas inutile d'alleguer icy
un pareil exemple et d'y
repondre particulièrement.
Lazare vient queuser chez
Croesus, qui non seulement
le traite mal de paroles,
mais qui le chasse de sa
maison a coups de batons
avec menaces de traitemens
pareils s'il s'avise d'y retourner.
Quand ensuite le pauvre
Lazare sort pour assembler
des aumônes, et qu'il vient
aupres de la maison de
Croesus, il a bien la volonte'
de queuser chez luy; mais
parce qu'il craint les coups
il

Explication
ulterieure.

il faut qu'il s'en passe.
ainsi Lazare veut gueuser;
Mais il est contraint par
Cresus a ne le vouloir pas.
C'est donc icy un exemple
qui montre clairement qu'on
peut contraindre la volonté.
Mais je le nie, et cela par
la raison alleguée cy devant
[p. 523.], scavoir, que ce
n'est qu'une difference de
la volonté antecédente, a
la volonté conséquente,
parce que dans la
conséquente il se trouve
encore des motifs, qui
n'estoient pas dans l'
antecédente. La raison
pourquoy Lazare veut
volontiers gueuser chez
Cresus, est, qu'il sçait
que Cresus est un homme
riche, qui peut plutôt luy
donner un ecus qu'un
autre un liard, et qu'ainsy
il s'attend a en recevoir une
riche aumône. La
représentation

171.
representation d'une riche
aumône étoit donc le motif
de sa volonté antécédente.
Mais la raison de ce qu'il ne
va pourtant pas queuser
chez Cresus, est, qu'il craint
l'effet de ses menaces. Cette
crainte est un nouveau
motif, qui l'emporte sur le
précédent, et parce qu'il
décide pour ne pas queuser,
il faut que la volonté consé-
quente soit contraindre à
l'antécédente / §. 523. / Donc
celuy qui sur de nouvelles
representations change
sa volonté; n'est pas
contraint. Et c'est pourquoi
nous trouvons des gens,
qui non obstant toutes
les menaces, et mêmes
l'exécution des menaces,
s'en tiennent pourtant à
ce qu'ils se sont proposé,
parce qu'ils regardent comme
meilleur de souffrir tous
les maux

les maux plutôt que de
changer leur volonté, au gré
d'un autre. Un exemple
d'une volonté contrainte seroit,
si on pouvoit sans apporter
de changement aux motifs,
engager un homme à changer
sa volonté: Mais cela est
impossible §. 30. /, et personne
n'a, ni ne pourra jamais
fournir un pareil exemple.

§. 525.

Nous trouvons, que l'âme
peut acquiescer par l'exercice,
par rapport à l'Entendement,
une habitude de penser et de
conclure, ausfy bien que par
rapport à la volonté une
habitude de vouloir, et de
non-vouloir. La même
chose arrive ausfy par
rapport à la force de l'
imagination, à la mémoire,
aux appetits sensitifs, et
aux affections. L'exercice
consiste à reiterer souvent
une

Ce que c'est qu'Habitude
et comment on l'acquiert.

/Festigkeit/

/Übung/

une même sorte de pensée
et en general dans tous les
cas, en reiterant frequemment
les mêmes actions. Et l'
habitude qui en resulte
consiste en une facilité
d'avoir de semblables pensées
ou en general de mettre de
pareilles actions en execution.
La facilité exige moins de
têms, et moins de peines.
scavoir, dans l'âme, comme
dans le corps, rien n'arrive
à la fois, mais successivement
et un après l'autre. L'une
et l'autre sont habiles à
beaucoup de choses: mais
n'y sont pas toujours
prêts. L'Habileté est une
possibilité d'avoir une
certaine sorte de pensée,
ou en general d'exécuter
de certaines actions. Mais
pour que cette possibilité
devienne réelle, il y faut
quelque chose de plus / §. 14. /

| Lustigkeit /

| geschickt /

| das Geschick

Ce que c'est que
l'habileté.

§. 526.

En quel endroit on traite
des especes de l'habitude
de l'âme.

Pour ce qui regarde les
especes de l'habitude tant
de l'Entendement, que de la
Volonté et des autres, il
sera plus convenable d'en
parler plus bas, ou nous
rechercherons l'Essence de
l'âme, et la Raison des
choses que nous remarquons
à son sujet: et dans la
Morale, ou j'explique la
perfection de l'Entendement
et de la Volonté, à laquelle
l'homme doit aspirer.

§. 527.

Qu'on doit user de
précaution en
observant l'harmonie
entre l'âme et le Corps.

Ainsi il ne nous reste icy
qu'à parler encore de ce que
nous remarquons de l'harmonie
de nos pensées avec certains
mouvements de nôtre corps,
et de même de certains
mouvements de nôtre corps,
avec certaines pensées de
l'âme. Mais il faut parti-
culierement observer icy,
ce qui a été recommandé

cy-dessus

cy- dessus / §. 326. /, a l'égard
des Experiences, et cela
d'autant plus que dans
cette matiere pour l'ordinaire
on se forme inconsiderement
des prejugez, qui arretent
dans la connoissance de
la verité.

§. 528.

Quand les etres extérieurs
produisent quelques
changements dans les
membres de nos Sens, il
existe aussy tôt des sentiments
dans nôtre âme, c'est a dire,
nous avons d'abord une
notion de semblables êtres.
p. e. Lors que la lumiere est
reflechie de quelque bâtiment
dans nos yeux, nous voyons
ce bâtiment dans le moment
même que cela arrive.

§. 529.

Mais il faut bien prendre
garde de n'expliquer pas
plus loin qu'il ne faut

cette

Harmonie de l'âme avec
les sens extérieurs.

Que cela ne prouve
pas une operation
du corps dans l'âme.

142.) 253
cette experience pour ne-
pas prejudicier a la verité
§. 327/. Nous ne remarquons
rien de plus, sinon, que deux
choses sont a la fois, sçavoir,
un changement qui arrive
dans les membres de nos
sens, et une pensée par la-
quelle nôtre âme a une
notion des êtres extérieurs
qui causent ce changement.
Mais nous n'apercevons
aucune operation du corps
dans l'âme. Car si cela
devoit être, il faudroit que
nous en eussions une
conception ou idée, sinon
nette, au moins claire §. 328/.
Mais celui qui s'observe
avec exactitude trouvera
qu'il n'a pas la moindre
idée d'une operation
pareille. Ainsi nous ne
pouvons pas dire que l'
operation du corps dans
l'âme

l'âme est fondée dans l'
expérience. Celui qui
veut parler exactement,
ne peut rien attribuer à
l'expérience, sinon, que
deux choses sont à la fois.
Mais on ne sauroit conclure
de là, que l'une est la cause
de l'autre, ni que l'une
résulte de l'autre // B. H. C. S. Log. /

§. 530.

Avis nécessaire.

Cependant il est bien à remarquer
qu'on ne rejette pas pour cela
iiiij l'opération du corps dans
l'âme; mais on renvoie cette
question à une plus ample
recherche. Car il seroit non
seulement mal de dire; ce
que nous ne saurions expli-
quer, c'est à dire, ce dont
nous n'avons pas de conception
ou idée nette, ne peut exister
19. 131. / Mais j'explique aussi
moy même comme rejettable
la manière de dire; que
ce dont nous n'avons
absolument

Har-
ter de
foi br

absolument aucune conception
ou idée, n'existe pas / §. 12. c. 2. log. /
Bien plus je prouveray plus
bas, que nous ne pouvons
pas seulement dire: Que
ce dont nous n'avons point
de notion dans notre âme,
ne se trouve pas en elle
§. 497. /

§. 531.

Nous trouvons ausy particu-
lièrement, qu'avec les douleurs
du corps, il y a des sentiments
désagréables dans l'âme, de
même que les foiblesses du
corps sont accompagnées
de sentiments particuliers.
C'est pourquoy avec un corps
sain et dispos, l'esprit est
gai et libre, à moins que
du côté de l'âme il n'y ait
une cause qui l'empêche.
Et c'est ce qu'on entend, quand
on dit: Quand le corps se
porte bien l'âme se porte
bien ausy; Quand le corps
est

Harmonie de l'âme avec
les douleurs, et les
foiblesses du corps.

Fl
ave

est en mauvais état l'âme
s'en ressent, et n'est pas
en bon état.

§. 532.

Comment l'âme augmente
et diminue avec le corps.

On trouve de plus que l'âme
accroît avec le corps. Car
tant que les enfans sont
petits et foibles de corps; leur
Entendement est peu de
chose, et ils n'ont aucun
usage du Sens. C'est pourquoi
on dit: que l'entendement
et le Sens / ou la Raison / ne
viennent pas avant ^{l'âge.} les
années. De même quand
un homme devient fort
vieux et cassé; il retombe
souvent en enfance. Même
les maladies, surtout celles
qui entreprennent la tête,
ôtent à l'homme non seule-
ment, la vigueur de l'Entendement,
de maniere qu'il ne peut
plus mediter comme auparavant,
mais même quelque fois le Sens,
de maniere qu'il devient foible
et enragé.

§. 533.

Qu
op

Harmonie de l'âme
avec les affections.

§. 533.

Nous trouvons enfin, que les mouvements extraordinaires du sang et des autres matières fluides dans notre corps, qui se trouvent dans les affections / ou Passions: / §. 444. / occupent l'âme. C'est pourquoy on a établi pour regle, il y a long-temps: que les affections, et particulièrement la Colère, comme une des plus violentes §. 484. / empêchent l'âme de voir la verité. Mais quand le sang vient à se calmer dans le corps, l'âme revient ausy à elle même, de façon que nous savons ce que nous pensons et faisons, au lieu que dans la violence de l'affection nous étions hors de nous mêmes, c.-à-d. que nous ne nous sentions pas et que nous ne distinguions rien de nos pensées.

§. 534.

Cependant ce qui a été dit cy devant §. 529. / de l'harmonie des pensées avec les sens extérieurs,

Que ce cy ne prouve pas une
opération du corps dans l'âme.

extérieurs, à lieu par rapport
à toute autre harmonie de
l'âme avec le corps, dont
nous venons de parler.

§. 531. 532. 533. / Sçavoir, que
tout un ne fait voir autre
chose, sinon, que deux choses
arrivent à la fois, c'est à dire
qu'il arrive un changement
dans l'âme, dans le même
temps qu'il arrive un changement
dans le corps. Mais pourquoi
ces deux changements se
rencontrent dans le même
temps? c'est une question
qu'il s'agit de examiner.

§. 535.

Nous remarquons d'un autre
côté qu'il arrive certains
mouvements dans le corps
quand l'âme les demande
p. e. Quand je veux prendre
une chose, j'étends le bras
vers elle. Je veux me lever
et m'en aller; et cela se fait.
On a coutume d'appeller cela
des mouvements volontaires.

Harmonie du corps
avec l'âme.

Willkürliche oder
freiwillige Bewegungen.

§. 536.

§. 536.

Que cela ne prouve
pas une operation de
l'ame dans le corps.

Si nous ne voulons pas aller
au delà de ce que nous experi-
mentons; nous ne pouvons
dire autre chose, sinon, que
certains mouvements du
corps arrivent dans le tems
que nous souhaitons de
pareils mouvements, ou
qu'ils n'arrivent pas, quand
nous ne les voulons pas.

Mais come nous n'avons
non plus iij de conception
ou idee, pas même une
simplement claire, de l'
operation de l'ame, par la-
quelle elle devoit produire
ces mouvements dans le corps,
on ne peut pas donner cette
operation come fondée en
experience, par la raison
qui a déjà été alleguée
cy-dessus §. 529. j.

§. 537.

Cependant on use iij de la
même precaution que nous
avons observée précédemment
dans un cas ressemblant
§. 530. j. Sçavoir; que nous ne
rejettons

Avertissement
nécessaire.

194.
Un
et
12
rejettons pas encore pour cela
l'opération de l'âme dans le
corps; mais nous la renvoyons
seulement à un examen
ulérieur au quel on
procedera cy-apres.

§. 538.

De plus il est bien à remarquer
que le mouvement n'arrive
pas dans les membres du corps
s'ils ne sont pas constitués
d'une certaine manière.
Car si les nerfs sont liés ou
coupés, ou que les parties
charniées sont déchirées;
l'âme aura beau vouloir
tant qu'elle pourra, il ne
s'ensuivra pour cela aucun
mouvement. D'ailleurs
il y a plusieurs membres
du corps dont le mouvement
ne se règle pas selon la
volonté de l'âme. Tels
sont les cheveux, le cœur,
l'estomac, et d'autres.

§. 539.

Quand il n'arrive point
de mouvement selon
la volonté de l'âme.

§. 539.

Union de l'âme avec le corps,
et son empire sur le corps.

(Harrington)

C'est à cause de cette Harmonie des pensées de l'âme avec quelques changements du corps, et de quelques mouvements du corps avec la volonté de l'âme, qu'on a coutume de dire, que l'âme est unie au corps. Mais de savoir en quoy consiste cette union de l'âme avec le corps, c'est ce qui ne pourra se montrer, jusqu'à ce qu'on ait trouvé, comment il est possible, qu'il y ait une harmonie entre l'âme et le corps, par rapport à ce qui a été cy-devant allégué. Et parce que les mouvements volontaires du corps sont déterminés par une libre résolution de l'âme, de sorte qu'ils n'arriveroient pas, si l'âme ne les avoit déterminés, on attribue à l'âme un empire sur le corps: Ce qui par conséquent n'est autre chose, qu'une puissance de

de déterminer selon son bon
plaisir certains mouvements
dans le corps, pendant que
selon la structure du corps,
quantité d'espèces de
mouvements seroient possibles.

Chapitre xv. Du Monde

§. 540.

Avant que nous puissions
entendre ce que c'est propre-
ment que l'ame, et la raison
sur laquelle sont fondées
les choses qui en ont été
rapportées jusqu'icy, nous
devons auparavant apprendre
à connoître ce que c'est qu'un
Monde. Car on verra dans la
suite qu'on ne sauroit comprendre
l'essence d'un esprit en general
ni de l'ame en particulier
avant qu'on entende ce
que c'est proprement
qu'un Monde, et qu'elle
est sa Nature.

Pourquoy on traite
icy du Monde.

§. 541.

Jusqu'ou on en
traicte icy.

§. 541.

Mais nous ne nous mettrons pas en peine icy des changements qui arriuent dans nôtre Univers, et particuliere-
ment sur nôtre terre : Car on en trouvera d'amples informations dans ma-
Physique. Nous ne
toucherons icy que ce qui regarde la connoissance universelle du monde qu'on a jusqu'icy presque entière-
ment negligée, quoy que ce soit une des plus importantes veritez que nous puissions connoître, qu'elle soit le fondement de la connoissance de Dieu, et de la Religion naturelle, et qu'on peut par son moyen resoudre tres-heureusement toutes les objections les plus fortes que l'on forme a cet egard, coime on le verra suffisamment dans le dernier chapitre de cet ouvrage.

§. 542.

Comment nous obtenons
une idée du Monde.

État de notre monde.

§. 542.

Afin que nous obtenions
donc une conception ou idée
juste du monde, nous ^{ne} devons
qu'à faire attention à celui
qui se présente à nous, et
à méditer sur ce que nous
il pouvons distinguer / §. 7.
c. 1. Log. /, et de comparer les
choses que nous apercevons
/ §. 19. chap. cité /.

§. 543.

Lorsque nous le faisons, nous
trouvons ^{sur} notre terre
des êtres composés de toutes
les sortes / §. 51. /, qui sont à
la fois l'un à côté de l'autre
et dans le Ciel nous trouvons
outre la Terre, encore d'autres
grands corps, qui ont de la
ressemblance, en partie avec
la Terre, en partie avec
le Soleil / §. 291. 338. Astronom.
Nous appercevons 2.^e qu'entre
les êtres que nous rencontrons
sur la Terre, il y en a qui
précèdent, et d'autres qui
suivent, et qu'ainsy l'un
succède à l'autre

1487

22

succede a l'autre. Et quoy —
que les êtres mêmes subsistent,
il se trouve pourtant en eux
beaucoup de changements dont
l'un succede a l'autre, nous
en trouvons de même dans
les étoiles, au moins par
rapport a leurs positions
envers la Terre, et entre elles;
dequoy non seulement l'
expérience journaliere, mais
aussy les observations des
Astronomes donnent la
connoissance. Car leur
grand éloignement de la
Terre / §. 535. astronom. / —
empêche qu'on ne puisse
rien remarquer de variable
en elles, hors ce qu'on en
a jugé par les taches —
variables qu'on a observées
en elles / §. 290. 312. 337. astron. /
Quand on compare avec leurs
changements, les êtres qui
sont a côté l'un de l'autre,
aussy bien que ceux qui se
succedent,

succèdent, on reconnoît 3.^e
que toujours l'un contient la
raison de l'autre, et que l'un
est a cause de l'autre, c. a. d.
qu'ausfibien les êtres qui
sont l'un a côté de l'autre,
que ceux qui se suivent,
sont fondés l'un dans l'autre
§. 29. / Et voilà ce que nous
pouvons remarquer en
general des êtres, qui
ensemble composent le
monde, ou l'univers.

§. 544.

Or l'Existence des êtres
n'appartenant pas a leur
Essence §. 35. /, et les explications
des choses, représentant
seulement l'essence d'un être
§. 48. c. 1. 109. /; il s'ensuit de
ce que ^{nous} venons de remarquer,
que le monde est une suite
d'êtres variables, qui sont
l'un a côté de l'autre, et
qui s'entre-suivent, mais qui
ont tous de la connexion.

§. 545.

Ce que c'est qu'un
monde.

Quand les êtres ont
de la connexion.

§. 545.

Je dis, que des êtres ont de la connexion, quand chacun, d'entre eux contient la raison pourquoy l'autre est en même tems a côté de luy, ou luy succede / §. 543. / p. e. Le Soleil et la Terre ont de la connexion ensemble, parce que le Soleil entretient la Terre dans son état variable / §. 44. Physic. II. / La Pluie à de la connexion avec la croissance des plantes, parce qu'elle donne de la nourriture aux plantes / §. 392. Physic. I. / et que par conséquent elle est du nombre des causes de leur croissance / §. 29. /

§. 546.

Quand entre les êtres qui sont a la fois, l'un contient la raison pourquoy l'autre est a la fois a côté de luy, chacun de ces êtres à sa propre manière, dont il

est

Quand ils ont de la connexion par rapport à l'espace.

est avec les autres a la fois.
§. 47/, et ainsi par rapport
a l'Espace §. 46./ils ont de
la connexion ensemble §. 545.

§. 547.

Quand entre les êtres qui se
suivent, le précédent contient
la raison pourquoy l'autre
suit, et que d'un autre côté
celuy qui suit, contient la
raison pourquoy l'autre le
précède. ils se suivent
dans un ordre §. 132. 134./ et
ainsy ils ont de la connexion
par rapport au Temps §. 545.
545./.

§. 548.

Or les êtres dans le Monde
ayant de la connexion
ensemble tant en ce qu'ils
sont a la fois qu'en ce
qu'ils se suivent §. 544./
ils ont de la connexion
ensemble ausy bien par
rapport a l'Espace, que par
rapport au Temps §. 546. 547.

§. 549.

Quand ils en ont par
rapport au Temps.

Dans le monde tout
a connexion ensemble
par rapport a l'Espace
et au Temps.

Le Monde est quelque chose d'un.

§. 549.
Ce qui est connecté par rapport au Temps et par rapport à l'Espace; fait tout ensemble une chose. Car par la connexion de ce qui est différent par rapport au Temps et à l'Espace, on reconnoît que ce n'est qu'un être. Or dans l'univers tout étant connecté quand au Temps et à l'Espace / §. 548. /; on doit regarder l'univers comme un Être.

Le Monde est un Tout qui consiste en parties.

§. 550.
C'est pourquoy l'univers est un Tout, et les êtres qui sont les uns à côté des autres, et ceux qui se suivent, sont ses parties / §. 29. /.

Il est un être composé.

§. 551.
Ce qui consiste en parties, est un être composé / §. 51. /. Or chaque Monde étant un Tout qui consiste en plusieurs parties / §. 550. /; il faut que chaque Monde soit un être composé.

§. 552.

Ainsy il faut que son Essence consiste

Essence du Monde

consiste dans la maniere de
sa composition §. 59. / Dont
un monde ne peut etre —
different d'un autre monde
que dans la maniere de sa
composition.

§. 553.

L'Essence du monde etant
invariable §. 42. / le ne-
seroit plus le même monde,
si la moindre partie en étoit
otée, ou qu'une autre partie
y fut ajoutée, ou qu'une
nouvelle partie y fût insérée
quoy qu'il demeureroit dans
la plus grande partie
ressemblant au premier
monde §. 18. / Il en est de
même de chaque être composé
car si on oteit d'une montre
une partie qui appartient
à son mouvement, et qu'on
en remit une autre à la place
ce ne seroit plus la montre
telle qu'elle étoit auparavant.
Il arriveroit apres ce change-
ment des mouvements tous
autres, quand on n'auroit
même

Quand le monde n'est
plus le même.

même fait autre chose que
de limer un peu une des
dents d'une roue: comme
on le verra déduit plus
amplement iiij apres §. 556. /.

§. 554.

Comme tout ce qui conuoient
a un être est fondé dans son
Essence §. 33. /; il faut que
tous les changements qui
arrivent dans le monde
soient fondés dans la manière
de sa composition §. 552. / Et
ainsy les êtres dans le monde
sont connectez quant au
Temps, parie qu'ils le sont
quant a l'Espace §. 548. /.

§. 555.

S'il arrivoit donc un changement
par rapport a l'Espace, qui
ne fut pas fondé dans la
manière de la composition,
comme, si une partie étoit
aneantie, ou créé de nouveau,
ou échangée contre une
autre; il arriveroit dans
la suite des Temps de tout
autre changements que si

la

En quoy les changements
du monde sont fondés.

Quand le monde ne
demeure plus le
même quant au
Temps.

147.
la composition étoit demeurée
inaltérée. Et ainſy par
rapport au Têms le Monde
ne demeureroit pas le même
qu'il étoit auparavant.

§. 556.

Exemple pour
l'éclairciſſement.

Comme peut être chacun ne
comprendra pas ceij d'abord,
je crois qu'il ſera bon de
l'éclaircir par un exemple
Il en eſt du Monde comme
d'une montre. Car l'eſſence
du Monde conſiſte dans la
manière de ſa composition
§. 552. /; de même l'eſſence
d'une montre §. 59. / . Les
changements qui arrivent
dans le monde ſont fondés
dans la manière de ſa
composition §. 554. / . Les
mouvements dans la montre
n'ont auſſy d'autre raiſon
que la manière de la
composition qu'on y trouve
§. 33. / . Et ainſy le monde
et une montre ſont en
cela reſſemblants §. 18. / .

On ne doit

148/ 507
On ne doit pas recevoir de
ressemblance ^{au delà de} ~~quelque chose~~
celle ^{qui} vient d'être prouvée.

Posons apresent une Montre
d'une justesse extrême, que p.e.
elle marque midy, toutes
les fois qu'une étoile vient
dans la Ligne Meridienne,
lorsqu'une fois on a réglé
la dessus la montre. Quand
cela est, il arrivera ausy
que l'équille qui marque les
secondes, marquera constamment
une certaine seconde, avant
l'entrée de chaque autre
étoile dans la Meridienne.
Aussitôt qu'on fait le moindre
changement dans cette montre
seulement a la dent d'une
roüe, le mouvement est par
là, ou retarde' ou accéléré,
ce changement se commu-
nique a toutes les roües,
et se fait enfin sentir a
l'équille. C'est pourquoy
elle ne marquera plus comé
auparavant l'entrée des
étoiles dans la Meridienne;
mais quand une étoile y entrera,
l'équille

L'équille sera a une toutte
autre place, que celle où elle
avoit coutume d'être, et ce
changement continuera tous
les jours. Il en est de même
du monde, et c'est précisément
ce que nous en avons remarqué
cy devant / §. 553. 555. / et que
nous avons voulu éclaircir
icy. Sçavoir, que dans une
Montre telle chose arrive à
cause de la connexion de ses
parties: Et nous avons
rendu la même Raison à l'
égard par rapport au
Monde / §. 555. /

§. 557.

On doit être d'autant moins
surpris que je prenne un
excmpte d'une Montre ou
d'une Machine, que le Monde
même est une machine. La
preuve n'en est pas difficile.
Une machine est une ouvrage
composé dont les mouvements
sont fondés dans la maniere
de sa composition. Le Monde
est aussi un être composé
dont les changements sont
fondés

Le monde est
une machine.

fondés dans la maniere de
sa composition /§. 554./ Donc
le monde est une Machine.

§. 558.

Puisque dans le monde tout
est fondé l'un dans l'autre,
aussibien par rapport au
Temps que par rapport a l'
Espace /§. 548./; il y a un ordre
dans le monde et dans ses
changements /§. 132./, sçavoir;
un ordre semblable a celui
qu'on trouve dans un
argument regulier /§. 138./,
et dans les écrits d'Euclides
/§. 137./, et ainsi il y a
verité /§. 142./.

§. 559.

Or puisqu'il y a de la verité
dans le monde, parce que
toutes choses en luy sont
fondées l'une dans l'autre,
aussibien par rapport au
Temps que par rapport a l'Espace
/§. 558./, mais que ceuy resulte
de la maniere de la composition
/§. 554./; il y a de la verité
dans le monde, precisement
parce que c'est une Machine.

S'il ne

Il y a dans le monde
de l'ordre et de la verité.

Où vient cette verité.

S'il ne devoit plus demeurer une Machine, la difference entre un Monde et un reve ne seroit plus / §. 143. /.

§. 560.

On voit aisement, que ce qui a ete' dit du Monde / §. 557. et saison / a lieu ausfy par rapport a tous les etres composes: sçavoir qu'ils sont ausfy des machines, et qu'a cause de cela, il y a verite' en eux.

§. 561.

Comme l'etat present du Monde est fonde' dans l'etat precedent et le futur dans le present / §. 547. 548. /; les evenemens dans le Monde obtiennent par la' leur certitude. Et ainsi tous les evenemens dans le monde sont rendus certains par la' même qu'il est une Machine / §. 557. /.

§. 562.

Les evenemens dans le Monde etant certains, il n'est pas possible qu'ils n'arrivent pas. Ainsi il faut qu'ils arrivent, et par consequent ils sont jusque la' necessaires. / §. 36. /.

§. 563.

Tous les etres composes sont des Machines, et par consequent verite'.

Dou les evenemens dans le monde ont leur certitude.

Quelle est leur necessite'.

Ulterieure explication.

§. 563.

Je dis, qu'ils ne sont nécessaires que jusque là, autant que le précédent l'a été, et non absolument. Sçavoir, chaque événement est nécessaire en tant qu'on pose auparavant une certaine connexion des êtres, par laquelle il peut obtenir son existence /§. 14./.

Si donc cette connexion n'est pas nécessaire, mais qu'elle peut aussi être autre qu'elle n'est; alors les événements ne sont pas non plus nécessaires en eux mêmes, mais au dépend de la connexion, dans laquelle ils sont fondés /§. 175./.

Ainsi on ne peut juger si les événements dans le Monde sont absolument nécessaires ou non, qu'après qu'on a trouvé, si la connexion dans laquelle ils sont fondés, c'est à dire le Monde même /§. 544./, est nécessaire ou non.

§. 564.

On comprend aisément dans les cas particuliers, que la certitude d'un événement ne le

La certitude ne rend pas un être absolument nécessaire.

le rend pas absolument
nécessaires mais qu'il demeure
ni plus ni moins accidentel
comme il étoit. Personne ne
doute, que lors qu'on fixe un
jour pour une Solemnité, cela
ne se fasse volontairement.
Mais aussitôt que le jour est
fixé, la Solemnité a sa
certitude. Et quand on pose
que le terme fixé a été
fermement établi, il n'est
pas possible, que la Solemnité
n'ait lieu. Cependant cette
certitude ne change en rien
sa nature, elle demeure ni
plus ni moins, une chose
volontaire, qu'on auroit
pu laisser ou omettre, et par
conséquent une chose acciden-
-telle [p. 175.] p. c. Après que
les Pères assemblés au
Concile de Nicée ont ferme-
-ment établi, que la Fête de
Pâques sera célébrée toujours
le Dimanche qui suit la
première nouvelle lune,
après le commencement

du

du Printemps, la Fête de
Pâques a obtenu sa certitude
dans toute la Chrétienneté
par toutes les années, et,
si cette résolution du Concile
n'est changée, l'on peut pour
un Temps innombrable fixer
le jour, où arrive la Fête
de Pâques. Mais qui voudroit
dire, qu'on doive nécessairement
celebrer ce jour là la Fête
de Pâques? Car si nous en
trouvions une raison
suffisante, nous pourrions
fixer pour cela un autre
jour, ausy aisement qu'on
en a fixé un au Concile de
Nicee.

V. 565.

Afin que nous connoissions
donc, si les evenements
dans le Monde sont auiden-
tels ou nécessaires, nous
allons rechercher si le
Monde est en luy même
nécessaire, ou si on le doit
compter au nombre des
êtres auidentels. Mais
pour cela il sera besoin
que

Comment les evenements
dans le Monde sont
fondés en luy.

149.
que nous recherchions plus
exactement, comment ses
evenemens sont fondés en
luy. p. e. Le Ciel est
apresent serein et étoilé.
Cela à sa cause: il souffle
un vent d'orient, qui est
sec dans notre climat,
amène un tems serein.
D'un autre côté, le vent
d'orient à sa cause, quoy
que nous ne la sachions
pas, et sa cause à de même
une cause, et ainsi de suite
par tous les tems / R. 30. / Or
comme ausy toutes choses
dans le monde sont fondées
l'une dans l'autre par
rapport à l'espace, le
vent d'orient a ausy sa
cause dans les êtres qui
sont à la fois à côté de
luy dans le monde. Et ceuy
s'explique en partie dans
la Physique lors qu'on fait
voir comment un vent peut
exister. Et come tout est
fondé l'un dans l'autre;
il faut

149.)
il faut encore que cette
connexion du vent continue
par tout l'espace. Si on
pouvoit donc comprendre
d'une maniere complete
pourquoy le tems est apresent
serain; on trouveroit, que
tout ce qu'il y a dans le monde,
et tout ce qui y a jamais ete,
y a contribue. Et par la
on voit, ce que c'est que ce
plus, qu'il faut encore qui
surviennne a la possibilite
ou a l'Essece d'une chose
§. 35. / pour que'elle obtienne
son existence §. 14. / Je
presente encore icy l'exemple
de la montre a ceux qui
ont de la peine a comprendre
icy, et j'en prens pour cela
une, qui peut aller tout une
annee, et qui n'a ete montee
et reglee qu'une fois. Dans
ce cas personne ne doutera
que le mouvement de l'
equille, et de chaque roue,
n'ait

n'ait sa Raison dans la
manière de la composition,
et par consequent dans la
nature et le mouvement
de toutes les autres parties
qui appartiennent propre-
ment à la montre, et que
l'équille ne seroit pas
actuellement à la place
où elle est, si dans tous les
moments des Temps, qui ont
passé depuis le commencement
elle n'avoit pas été dans
la situation où elle a été
cey n'a d'autre Raison dans
une montre, que parce que
les mouvements ont leur
Raison suffisante dans la
manière de la composition.
Or cey se trouvant de même
dans le monde p. 554. 556 //
il faut qu'il soit vrai
aussy, qu'aucun événement
dans le monde, pas même
le moindre, n'arriveroit,
si tout n'étoit arrivé
auparavant

auparavant selon l'ordre
des tēms, et si l'espace du
monde n'estoit rempli come
nous le trouvons rempli.
L'exemple de la montre fait
même voir, qu'on doit ausy
regarder aux tēms futurs
qui suivent les tēms presents
dans un ordre non interrompu.
Je ne parle icy, come dans
tous les endroits de ce
chapitre uniquement, que
de ce qui arrive d'une maniere
reguliere par la force des
choses naturelles, et ce qui
ne scauroit estre nié par
un athée, contre lequel nous
cherchons des raisons.
Car de savoir si, et ce que
Dieu fait extraordinairement
dans le monde, ce n'est pas
un point dont on puisse
traitter icy, ou nous n'avons
pas eniore établi qu'il
y ait un Dieu, ni quels
sont ses attributs, et
jusqu'où

jusqu'ou nous pouvons
de la, juger par le Sens
ou la Raison: /, ce qu'il
fait dans le monde.

§. 566.

Ce qui exige un
evenement oppose.

Si il devoit pleuvoir aujourd'
dhuy, et qu'ainsy il devoit
arriver ce qui est oppose
a ce qui arrive; il faudroit
par exemple, que le vent
vint du couchant: Car le
vent du couchant est humide
dans nos cantons, et amene
un tems constamment pluvieux.
Si au lieu du vent d'Orient,
le vent du couchant devoit
souffler, il faudroit pour cela
tout une autre cause que
celle qui existe apresent, que
nous avons un vent d'Orient.
Si cette autre cause devoit
exister, il faudroit ausy que
la cause ulterieure du vent
du couchant, fut differente
de celle du vent d'Orient:
car si un etat precedent,
etoit le ~~me~~

150,
etoit le même dans les deux
cas, il n'y auroit aucune
raison pourquoy / naturellement /
il en resulteroit deux cas
différents. Et ainsi cela
est impossible / §. 30. 10. / C'est
pourquoy, si le vent du
couchant souffloit apresent,
il faudroit, que dans tous les
tems, l'estat du monde eût
esté autre, qu'il n'a réellement
esté, apresent que c'est le
vent d'orient qui souffle.
Et comme dans le monde
tout a ausy de la conëxion
par rapport a l'espace
/ §. 548. / La composition du
Monde ne pourroit pas
entièrement rester come elle
est apresent. Je l'éclairciray
encore par l'exemple de la
montre, puisque j'ay déjà
prouvé, qu'il est applicable
icy / §. 556. / Posons donc, que
l'Equille qui montre les
secondes, marque la cinquieme
seconde

seconde, ~~de~~ de la sixieme
minute, apres dix heures
lors qu'une certaine étoile
entre dans le cercle du méridien
Si l'équille au lieu de la
cinquieme, devoit marquer
par exemple, la douzieme
seconde de la même minute
il est clair, qu'il faudroit
que dans tous les moments
precedents, depuis que la
montre marche, c'est à dire
depuis qu'elle a été montée
l'équille eût marqué de toutes
autres secondes qu'elle n'a
marquées, Et si cette montre
avoit été réglée de la même
manière, il faudroit que
sa composition intérieure
fut différente en quelque
chose de celle de notre exemple
Or ce que nous trouvons ici
par rapport à la montre
c'est ce que j'ay fait voir,
par des raisons semblables
par rapport au Monde.

Qu'il appartient à un
tout autre Monde.

C'est pourquoy, si le moindre
événement dans le monde
devoit être autre qu'il n'est,
il faudroit qu'auparavant
tout eût été autrement, et
qu'à l'avenir ausy, tout
arrivat autrement, qu'il
n'arrivera apresent. Et ainsi,
il faudroit que ce fût tout un
autre monde que celui qui
est /§. 17./, tout. comme dans un
cas semblable il faudroit
une tout autre montre pour
marquer le tems autrement,
que celle que nous avons,
supposé que toutes deux
sont réglées de la même
maniere lorsqu'on les a
montées. Ceux qui ne
comprennent pas cette verité,
ne penétrent pas, comment
le possible par rapport aux
êtres accidentels peut obtenir
sa réalité /§. 565./ Et ceux
qui se forment icy des
doutes s'imaginent, ou bien,
comme

151.)
comme si dieu n'avoit pas
pu tout regler selon son
bon plaisir, ou, comme
s'il ne pouvoit rien faire
dans le monde extraordinaie-
=rement: le qui pourtant
n'est nullement affirmé
icy, et que bien loin de cela
nous allons prouver le
contraire dans la suite.
Je ne parle encore icy du
monde que conditionnellement
c'est à dire. comme tout
devroit arriver, si tous les
evenemens y arrivoient
naturellement, c. a. d. par
l'effet des causes naturelles.
Car avant d'avoir établi la
Doctrine de Dieu par les
Raison du Sens, nous ne
sçaurions considerer le
monde que sous cette condition.
Mais cela se fait sans
prejudice de la verité,
comme on le verra par
la suite.

Les évènements opposés
ne sont pas impossibles.

§. 568.

Or, bien que la présente connexion des êtres ne permette pas, que les évènements dans le monde soient autrement qu'ils n'arrivent, et que jusque-là ils sont nécessaires / §. 562. /; il ne s'ensuit pas, que les évènements opposés soient impossibles, mais seulement, qu'ils ne peuvent pas ensemble arriver à la fois / §. 10. /. Au contraire puisque nous comprenons, qu'ils pourroient ausy exister, si une autre connexion des êtres que celle d'apresent avoit lieu, ils ne contiennent rien de contradictoire, et ainsi sont ausy possibles que les autres qui ont obtenus leur realité, enor qu'ils ne viennent pas à paroître. Il est même possible ausy, qu'ils puissent obtenir leur realité. L'exemple de la montre est

est extrêmement commode
pour éclaircir la chose. Il
n'est pas possible que l'équille
de la montre se trouve placée
autrement qu'elle n'est.
(ependant il est bien possible
qu'elle eût été placée autre-
ment, si elle avoit autrement
été faite. Dans cette montre
elle n'eût pu être placée
autrement, mais bien dans
une autre. Dans quelque
endroit du cadran qu'on
veuille que l'équille se trouve
dans un certain tems, moyen-
nant le mouvement intérieur
il y aura toujours une
manière de composition
possible, de la quelle auroit
résulté dans le tems donné
la situation de l'équille
qu'on auroit demandé.
Il en est de même des
événemens du monde, savoir
ceux qui, comme il a été dit
cy devant

cy devant, arrivent
naturellement, qui sont
ceux dont il est question
icy. De là chacun voit de
quelle importance seroit un
changement, et même le
moindre, qui devroit arriver
dans le monde: sçavoir, tous
les états et situations se
changeroient dans les tēms
futurs, et ce ne seroit plus
entièrement le même monde,
encore qu'il en put résulter
un, qui dans beaucoup de
choses, et même dans la
plûpart, seroit de même
que celui-cy. Il en seroit
encore de même en ce cas
que dans nôtre exemple
de la montre. Quelque
peu qu'on limât de la
dent d'une des roues; la
montre iroit dans la suite
constamment autrement
qu'elle ne seroit allé,

si

combien il importe
lors qu'il devroit se
changer quelque chose
dans le monde.

si on n'en avoit rien l'une
et en effet, elle n'est plus
la même montre / §. 17. /

§. 569.

Il est possible qu'il y
ait plus d'un Monde.

Puisqu'il est évident, par ce
qu'~~il~~ vient d'être dit, qu'il
pourroit y avoir encore
beaucoup d'autres conëxions
d'êtres, qu'il n'y en a à présent
/ §. 568. et suivants /, Et qu'une
suite d'êtres, qui sont conëctés
tant par rapport à l'espace
que par rapport au tems,
font un Monde / §. 544. / il
s'ensuit, que plus d'un monde
est possible, c. a. d. qu'outre
le monde auquel nous
appartenons, ou que nous
appercevons, il est possible,
qu'il y en aient d'autres,
qui soyent différents entre
eux, et de celui-cy, par
rapport aux évènements
qui y arrivent / §. 17. / L'
exemple de la montre peut

encore servir

152.) encore servir d'éclaircissement
iiij. Car d'où vient que
plusieurs montres sont
possibles? si ce n'est que la
manière de la composition des
roues et des autres parties peut
être différente §. 59. f. Et s'il
falloit par le Sens, trouver les
différentes sortes de compositions,
pendant qu'on n'auroit qu'une
montre, et qu'on ne scut pas
si on y pourroit faire aucun
changement, Il faudroit s'y
prendre comme nous avons
fait par rapport au Monde :
sçavoir, nous n'aurions qu'à
poser, qu'une autre montre
doit être montée et réglée en
même Temps avec la nôtre,
et que pourtant l'équille doit
être à une autre place .
alors un homme qui s'entend à ces
choses, trouvera aisément comment
par le changement de la manière
de la composition des parties, on
pourra produire cette situation
demandée, de l'équille.

Ulterieure explication.

Si quelqu'un n'est pas satisfait de l'exemple du vent, il peut trouver beaucoup d'autres evenemens, dont il ne pourra revoquer en doute la possibilité, quoy qu'ils ne obtiennent jamais leur réalité p.c. Pendant que je suis assis, il est possible que je me leve : car les mouvements du corps qui y sont requis sont possibles. Cela est evident, puisque cela arrive dans d'autres tems /§. 15./ cependant puisque je ne me leve pas dans ce tems là : il ne se trouve rien dans la presente connexion des choses qui put m'y engager, c.a.d. d'où j'eusse pu prendre occasion de le faire : sans quoy cela se seroit réellement fait /§. 14./ Mais quoy qu'il en soit, cet egard je dois dire, que cela n'est pas possible dans ce monde, on peut pourtant imaginer des raisons suffisantes

suffisantes qui pussent m'y
engager, p.e. un incendie,
un bruit survenu dans la
rue, un ami qui entre dans
la chambre, et mille autres
causes de cette nature. Si
une de ces causes devoit avoir
lieu, on pourroit aisement
imaginer d'autres causes, d'où
celle-là auroit résulté. Or
comme dans ce cy il ne se
trouve rien de contradictoire,
on ne peut dire autrement,
sinon, qu'une telle différente
connexion des choses, est possible.
Et on dit avec raison: que
dans un autre monde il eût
été possible que je me fusse
levé, lorsque je suis demeure
assis / §. 544. / c'est à dire, un
monde eût été possible qui
fut convenu en beaucoup de
choses avec celui cy, et dans le-
quel j'eusse trouvé une cause
suffisante pour me lever, et qu'
ainsy je me serois réellement levé,
appresent, que je suis demeure assis.

Autre éclaircissement.

§. 571.

On peut éclaircir ceux par
ces aventures inventés, qu'on
appelle des romans. Quand
de tels recits sont arrangés
avec tel entendement, qu'il ne
s'y trouve rien de contradictoire,
je ne puis dire autrement,
sinon, qu'il est possible, que
de telles choses arrivent §. 12.
Mais quand on vient à demander
si de telles choses sont réelle-
ment arrivées, ou non? on
trouvera sans doute qu'elles
contre disent à la présente
connexion des choses, et qu'ainsi
elles n'ont pas été possibles
dans ce monde. Cependant
il demeure toujours vrai,
que ce qui y manque pour
qu'elle puissent devenir réelle,
doit être cherché hors de ce
monde §. 14/, savoir dans une
autre connexion des choses, c. a. d.
dans un autre monde §. 544/
Et ainsi je ne puis regarder
chaque aventure semblable
que comme le recit d'une chose
qui peut arriver dans un
autre monde.

Ce q

Pou
ne d

§. 5

Ce qui devient réel.

§. 572.
Par là on connoit en même
tems, ce qui devient réel dans
notre Monde, sçavoir, ce qui
est fondé dans la connexion
des êtres qui composent ce
Monde / §. 29. /. Au lieu que
ce qui y contredit, ou qui
n'y est pas fondé, ne
pourroit arriver dans ce
Monde cy. Ainsi, ce qui
est possible dans ce monde,
y a déjà été, ou y est encore,
ou y viendra à l'avenir.
Au lieu que ce qui est im-
possible dans ce Monde cy,
pourroit pourtant exister
dans un autre monde.

§. 573.

Et on comprend ainsi pour-
quoy tout ce qui est possible,
ne devient pas réel. Car
chaque chose exige une
connexion particulière des
êtres dont l'une contredit
à l'autre. Mais deux choses
contradictoires ne peuvent
pas

Pourquoy tout le possible
ne devient pas réel.

pas exister a la fois / §. 10. / p. 6
Que je sois assis apresent, cela
est possible par la nature
des membres du corps, et
obtient sa realité par la
presente connexion des etres
i. a. d. parce que l'espace
et le tems sont remplis de
cette maniere et non d'une
autre, savoir, en tant que
je prends occasion de le faire
de ce qui arrive dans le
monde. Que je me leve,
cela est tout ausy bien possible
par la nature des membres
du corps, que d'être assis.
Mais si cela devoit obtenir
sa realité, il faudroit qu'il
y eût une toute autre
connexion des etres que
celle qui est apresent / §. 570.
i. a. d. que l'espace et le
tems devroient être remplis
d'une toute autre maniere
qu'ils ne sont apresent.
Car il faudroit qu'il existât
quelque

quelque chose d'où je puisse
prendre occasion de me
ressouvenir à me lever. Or,
étant impossible, qu'un même
espace et temps puisse être
à la fois remplis d'une
manière différente, il s'ensuit,
qu'il ne peut pas arriver
dans ce monde, que je me
leve, lorsque je demeure
assis, parce que je trouvois
une cause pour demeurer
assis, mais non, pour
me lever.

§. 574.

Cependant il faut faire
une différence entre ce qui
est absolument impossible,
dequoy on a parlé cy dessus
§. 12. /, et entre ce qui seulement
ne s'auroit arriver selon la
connexion présente des êtres,
ou dans ce monde. Cette
différence paroît avec beaucoup
d'évidence par les raisons
que je viens de déduire fort
amplement

Différence de l'impossible.

159.
amplement et avec toute la
netteté possible, pour éclaircir
une chose d'ailleurs très-
difficile d'elle même. Et le
premier exemple qu'on en
a donné /p. 573./, suffit seul
pour y mettre de la lumière.
Si quelqu'un voudroit douter
qu'il y ait une différence
en ceci, je puis luy nier,
avec le même fondement,
de tous les autres êtres, qu'il
y ait entre eux de la
différence; et luy alléguer
au surplus ce qui a été dit
touchant la conception
/ou l'idée/ de la différence
des êtres /p. 17./.

p. 575.

Différence du Nécessaire.

Il en est de même du Nécessaire.
Ce qui est possible dans ce
monde, y doit aussi arriver,
s'il ne l'a déjà été, ou s'il
n'y est actuellement, et
peut impossiblement ne pas
arriver: Car sans cela la
raison qu'

raison qu'il a dans la presente
connexion des choses ne seroit
pas suffisante, ce qui contredit
a ce que nous avons recu
§. 12. /, et qui par consequent
ne peut estre §. 10. /. Voicy la
maniere dont cela est
necesaire. Sçavoir, cela
est necesaire par rapport
a la presente connexion des
etres, mais non absolument
en soy même §. 36. /. Or il ya
sans doute une grande
difference entre ce qui est
absolument necesaire, et ce
qui ne l'est que sous certaine
condition, comme dans nôtre
cas, par rapport a la presente
connexion des etres. C'est
pourquoy on a depuis longtems
distingué les deux sortes de
necesitez, par des noms
particuliers. Car on nomme
comme je viens de le faire,
Absolument necesaire, ce qui
en soy même est necesaire,
ou qui

189
Vigilantia dingo /
nolens audire.

| Notwendig und
zuerst Bedingung |

| Notwendigkeit
der Natur. |

| Geometrische
Notwendigkeit
| Metaphysische |

ou qui contient la raison de
sa Necessité; Et nécessaire
sous une condition, ce qui
devient seulement nécessaire
par rapport à un autre, car
qui a la raison de sa nécessité
hors de soy. Et cette dernière
sorte de nécessité est appelée
particulièrement Nécessité
naturelle, parce qu'elle a
sa raison dans le présent
cours de la nature, i. e. d. dans
la présente connexion des
êtres. Car on fera voir dans
la suite pourquoy elle est
appelée communément le
cours de la Nature. Mais
comme on a appelé cette
dernière nécessité, la-
nécessité naturelle, on a
coutume d'appeler la première
la Nécessité Géométrique,
comme ausy Metaphysique,
parce qu'elle se trouve dans
les choses qui appartiennent
à la géométrie, et en partie
à la

a la Metaphysique. A
cette derniere sorte de necessite'
apartient ausfy celle qui se
trouve dans la liberte, et
dont on a parle'cy desfus
§.521/, qu'on nomme
communement La Necessite'
Morable, parce qu'elle a
lieu dans les moeurs des
hommes et qu'elle est le
fondement de la Morale.

§.576.

Le monde ayant pu etre
autrement qu'il n'est /§.569./;
il appartient aux etres accidentels
§.175./, et par consequent
n'est pas necessaire par rapport
a sa realite' /§.36./, Je dis
expres, par rapport a sa
realite': car par rapport a
son essence il est et demeure
necessaire, comme tous les
autres etres. Et il paroît
en même tems par là, que rien
n'est accidentel par rapport
a l'essence, mais seulement
par

Nolginudigbil /
vra. Dittou.

Le monde est un etre
accidentel.

155
par rapport a la realité.
Savoir, puisque l'essence
consiste dans la possibilité
§.35./ il ne se peut qu'un être
soit en même tems possible et
impossible §.10./ A moins que
on ne veuille appeller un
être accidentel par rapport
a son essence, parce qu'un
être de cette sorte pourroit
être autrement. p.e. Si je
disois que le monde est
accidentel par rapport a son
essence, parce qu'il peut
y avoir d'autres mondes.
Ce que nous ne pretendons
defendre a personne, puis que
nous convenons de la chose
et que l'aissons liberté entière
quant a la maniere de
s'exprimer.

§.577.

Puisque le monde est accidentel,
il faut ausy que tous ses
evenemens soient accidentels,
car ses evenemens n'arrivent
que parce

Tous ses Evenemens
sont accidentels.

que parce qu'il existe / §. 565. /
Et ainsi la necessité naturelle
qui doit leur être attribuée
/ §. 575. / n'empêche pas qu'ils
ne soient accidentels.

§. 578.
La chose est claire et nette
après les explications qui-
viennent d'en être données;
cependant, comme chacun ne
pénètre pas d'abord dans cette
vérité, qui est d'autant plus
importante qu'elle nous sert
à parvenir à la connoissance
de Dieu, et qu'elle fournit
les Raisons pour combattre
les Athées, qui, à cause de
cette nécessité, s'imaginent
n'avoir pas besoin d'un Dieu.
Il ne sera pas inutile d'en
donner encore un éclaircis-
sement ultérieur. Il est donc
à remarquer, que ce qu'on
appelle Necessité naturelle,
ne mérite pas proprement
le nom de Necessité, puisque
la conception / ou idée / de la
Necessité

Eclaircissement
ultérieur.

Necessité ne luy convient
pas absolument /§. 36./; mais
qu'elle devroit estre plutôt
appelée une certitude. Et
par cette raison on peut
appliquer icy, tout ce qui
a été dit cy dessus fort-
amplement, sçavoir, que la
certitude d'un événement ne
le rend pas nécessaire /§. 51./
Cependant comme le nom de
Necessité naturelle a été une
fois introduit, et qu'on en a
expliqué la juste significa-
tion /§. 575./, de sorte qu'il ne
peut donner lieu à aucun
equivoque, il seroit inutile
de l'abolir, eniore moins
d'entrer là dessus en dispute
avec qui que ce soit.
Ensuite il faut noter que la
Necessité naturelle n'a rap-
port qu'à l'essence des êtres
et non proprement à sa
réalité: puisque la réalité
de tout le Monde, qui doit estre
considérée

120
considéré avec toutes ses
parties, et ses evenemens
comme un seul être, est
accidentelle. Ce qui arrive
dans le monde, arrive neces-
sairement en tant qu'il appartient
à l'essence du monde, qui est
necessaire, mais par rapport
à la réalité du monde, ce qui
y arrive est aussi accidentel
que la réalité du monde
même §. 576. 1. Et c'est ce-
qu'on peut encore éclaircir
par l'exemple de la montre
dont nous nous sommes
servis si souvent avec succès,
p. e. un artiste se propose
de faire une montre qui
soit réglée exactement sur
le cours des étoiles. Il
parvient par son art à
construire une telle montre,
et ainsi elle obtient son
existence accidentellement.
Aussitôt que cette montre
est achevée et réglée, elle
marque le tems, quand chaque
étoile

etoile entre dans le cercle
du meridien, et ceuy, par
rapport a sa composition
arrive necessairement, —
cependant, ce n'en est pas
moins une chose accidentelle
que le tems soit marque par
une montre. Car si cette
montre n'avoit pas été faite
accidentellement, cet evene-
ment ne seroit pas arrive
Qui voudra donc regarder
cet evenement autrement
que come étant accidentel

§. 579.

Nous avons donc appresenté
vraye intelligence de ce q^{ue}
est accidentel dans le Monde
sçavoir, nous connoissons que
des evenemens accidentels
ne scauroient obtenir
naturellement leur realité
que par une suite d'autres
choses innombrables qui leur
ont precedées, et qui sont
a la fois a côté d'eux, de sorte
que si on

Vraye intelligence
de l'accidentel.

156.)

que si on en doit donner la
raison, cette raison a encore
sans cesse une nouvelle raison.
Au lieu qu'on a bientôt fait
par rapport a ce qui est
nécessaire: Car on trouve a
la fin une raison ou l'on
peut cesser. C'est ce que
n'ignorent pas ceux qui ont
appris a fond la Mathématique.
Car ils trouvent, que quelque
loin qu'ils poussent leurs
preuves, ils en viennent pour-
tant a la fin a des raisons,
dont ils n'ont plus besoin,
d'en chercher. Au lieu, que
le premier ne peut être
inconnu a ceux qui se sont
appliqué a la Physique.
Car quand ils recherchent
pourquoy telle chose est
arrivée; on trouve bien une
cause, mais cette cause a
encore une cause, celle cy
une autre, et ainsi desuite.

Et

Et a la fin, et souvent d'abord
on demeure arrêté a une
cause dont on ne peut plus
trouver de cause, mais que
nous sommes content, d'avoir
trouvée dans la nature, et
d'être assurez par l'expérience
qu'elle y a été, et que nous
ne l'avons pas inventée
Et voilà la raison des
preuves de la necessité d'un
auteur de la nature.

V. 580.

Ceux qui entendent la
Mathématique, peuvent
comprendre avec netteté que
la différence que nous venons
de donner de l'accidentel
du nécessaire, est tres con-
siderable. Car on peut
comparer le nécessaire avec
les Nombres Rationels, et
l'accidentel avec les Nombres
Irrationels. Il n'est pas difficile
de voir en quoy consiste la

comparaison

Elucidation par
une comparaison.

/ Rational-Numbers /

/ Irrational-Numbers /

comparaison quand on y
fait reflexion. Un nombre
rationnel peut se résoudre
entièrement, c. a. d. qu'on peut
montrer comment il a existé
d'autres ^{petits} nombres, et ceux cy
a la fin, des unités, ou de
leur parties, au de là des
quels on ne peut aller. Au
lieu qu'un nombre Irrationnel
ne se peut pas résoudre
entièrement. Car quand
on en tire la racine pour
avoir un nombre entier et
des fractions, ou des parties
des unités, dont il est composé,
on ne vient jamais a la fin
des parties, mais il en reste
toujours qui y appartiennent,
et on ne scauroient les en tirer
toutes, parce qu'elles sont
infinies.

§. 581.

Ce n'est donc pas une petite
Erreur, que celle de confondre
l'accidentel

Erreur de ceux qui ne distinguent
pas le nécessaire de l'accidentel.

l'accidentel avec le nécessaire. Comme
sujet d
cela est non seulement con-
traire contre la première
conception / ou idée / de ce
qui est semblable, et de ce
qui est différent / §. 17. /; Mais
la différence en est ausfy
sensible. Quand on regard
le nécessaire et l'accidentel
comme la même chose, c'est
comme si dans la Mathéma-
tique on vouloit regarder
comme semblable les Nombres
Rationels, et les Nombres
Irrationels.

§. 582.

Puisque le Monde est un
être composé / §. 551. /; il
faut ausfy qu'il y aient
des êtres simples, dont les
parties sont composées
/ §. 76. /; Ce sont ces êtres
simples qu'on a coutume
d'appeller des Elements.

Ce que c'est que
les Elements.

§. 583.

Comune erreur au
sujet des Elements.

Et les êtres simples ne
pouvant pas avoir des parties
§. 582. / il sensuit que les
Elements n'en ont pas non
plus §. 582. / Et puisque les
êtres simples n'ont d'eux
mêmes, ni grandeur, ni figure,
ni mouvement interieur §. 81. /
il sensuit ausy, que les
elements n'ont ni grandeur,
ni figure, ni mouvement
interieur. Ainsi ceux là
se trompent qui regardent les
Elements come un morceau
de petits corps divisibles, c.a.d.
pour en parler en general,
qui prennent pour Elements,
du Monde, des êtres composes.
Leibniz dans ses lettres a
Samuel Clarke Anglois
appelle avec raison une
Philosophie de paresseux,
celle ou on reçoit de pareils
Elements, et en general des
choses arbitraires, dont on
ne peut alleguer d'autre
raison

raison que la volonté et la
toute puissance de Dieu.
Et ce n'est pas sans raison,
qu'il en a jugé ainsi; car
ceux là s'arrêtent à ce qui
se présente le premier,
pendant qu'en réfléchissant
un peu, on trouve bientôt
qu'on ne sauroit découvrir
les Elements des êtres, par
la seule attention aux
êtres composés / §. 83. 86. /
et qu'ils n'ont pas les
mêmes attributs / §. 82. /

§. 584.

Les Elements étant des êtres
simples / §. 582. / on peut leur
appliquer tout ce qui a été
dit amplement en general
des êtres simples. Ils ont une
force / §. 125. / par laquelle, ils
varient sans cesse leur état
interieur / §. 126. / et sont des
Substances, ou êtres subsistans
par eux mêmes / §. 127. / qui ne
peuvent cesser d'être que par un
anéantissement / §. 102. /

Nature des Elements.

§. 585

§. 585.

Les êtres simples qui sont les Elements du Monde, ne peuvent donc être distingués que par leur état intérieur /§. 584. 17./ L'état d'un être est la manière de sa limitation /§. 121./ Et ainsi ils sont distingués par la manière ou l'espèce de leur limitation.

§. 586.

Il ne peut pas y avoir dans le monde deux êtres simples, qui se ressemblent. Car les êtres ressemblants convenant en tout ce, par où on doit les connaître et distinguer — /§. 18./ on ne trouve rien en eux, pourquoy l'un seroit plutôt icy, que là, ni pourquoy l'autre seroit plutôt dans cet endroit là, que dans celui-cy. Or rien ne peut être sans une raison suffisante /§. 30./ Et ainsi il ne se peut, que

Des

Difference des
êtres simples.

Rien dans le monde ne
peut se ressembler.

des êtres ressemblants
soient à la fois en différents
lieux. Et ceij est vray
aussy par rapport au Temps.

§. 587.

Aucun être composé
ne peut pas non plus
être ressemblant à
un autre.

On comprend aisement, qu'
de même parmi les êtres
composés dans le monde aucun
ne peut être ressemblant à
l'autre. Car la preuve que
nous avons donnée par
rapport aux êtres simples
est la même par rapport
aux êtres composés. Ce-
pendant à l'égard des êtres
composés, on peut encore le
prouver d'une autre manière.
J'ay fait voir cy devant
§. 565. avec netteté, que
châque être composé qui
existe dans le monde §. 64.
suppose tout ce qui a été
avant luy, et ce qui est à
la fois avec luy. J'ay fait
voir de plus que si un autre
être devoit exister à sa place

(Dont)

188
dans le même tems, que celui
cuy existe, il faudroit que tout
eût été autrement auparavant,
et le fût encore a côté de luy
[B. 566.]. C'est pourquoy, si
deux êtres ressemblants
devoient exister a la fois,
il faudroit qu'ils eussent été
précédés, et qui fussent actu-
= ellement environnés d'êtres
ressemblants, c. a. d. il faudroit
qu'il existât a la fois et a côté
l'un de l'autre deux mondes
ressemblants [B. 544.]. Si donc
deux êtres ressemblants ne
peuvent pas exister dans un
même tems en différents
lieux, a moins que deux mondes
ressemblants n'existent l'un a
côté de l'autre, il s'ensuit
qu'il est impossible que dans
le même tems, il puisse
exister a la fois, deux êtres
ressemblants, en différents
lieux, dans un monde. On
comprend tout ausy facilement
que

que deux êtres ressemblants Aver
ne sçauroient exister dans
un monde, dans différents
têms. Car si un être, qui
existe nouvellement dans le
monde, suppose tout ce qui
a été avant luy dans le monde
il est clair, que si dans
différents têmes, il devoit
exister deux êtres ressemblants
dans un monde, il faudroit
que la partie du monde, qui
auroit été avant eux, fût
la même tant par rapport
au tême que par rapport
à l'espace. Mais cela n'est
pas possible, quand on suppose
que ces êtres ressemblants
sont venus en différents têmes
et par conséquent l'un plus
tard que l'autre. Ainsi
puisque cela contient une
contradiction / §. 566. 567. /
il s'ensuit que cela est
impossible / §. 12. /

Avertissement.

On voit aisement qu'il est question icy d'êtres qui se ressembtent parfaitement et nullement de ceux, qui ont seulement de la ressemblance en quelque chose, et qui dans le reste sont distingués. Car les êtres simples ne pouvant être distingués que par leur état intérieur /§. 585./, il ne peut pas y avoir dans le monde, ni à la fois, ni en différents tems, deux êtres simples qui ayent les mêmes variations de leur état intérieur. Et quand on considère en même tems, que la raison, pourquoy un être simple est icy, et non ailleurs, doit être cherchée en luy même, et non dans le lieu /§. 47./ ni dans le tems /§. 94./: on pourra, presque de la même manière, prouver des êtres simples, comme on

l'a

189.
l'a fait des êtres composés
§. 587., qu'il ne peut pas y
avoir dans le monde, deux
êtres simples ressemblants.
De même les êtres composés
étant distingués par la manière
de la composition; on soutient
ici, qu'il est impossible que
ni dans le même tems, ni dans
des tems différents, il y aient
dans un monde deux êtres
qui aient entièrement une
même composition, de sorte
qu'il n'y ait rien dans la
manière de la composition
de l'un qu'on ne trouve aussi
dans celle de l'autre.

§. 589.

C'est Leibnitz qui le premier
a reconnu cette importante
vérité, et qui en a donné
la connoissance dans ses Lettres
à Clarke, Anglois. Comme
elle nous servira de Raison
pour prouver d'autres choses
et qu'elle sera une Raison

Capitale

Proposition du non
distingible.

Capitale nous luy donnerons,
comme nous avons fait cy
dessus / §. 10. 30. / a d'autres de
cette espèce, un nom parti-
culier, et l'appellerons La
Proposition du non distinguible.

§. 590.

L'Experience confirme cette
Proposition du non distinguible,
aussy bien que ceux de la
Contradiction, et de la Raison
suffisante: Sçavoir, parce
qu'on ne peut pas assembler
deux êtres de même espèce,
dont l'un fut parfaitement
ressemblant a l'autre, et
entre les quels on ne peut
montrer une différence -
quand on les considere tous
deux exactement, et surtout
par de bons Microscopes.
Leibnitz en allegue une
preuve. Il avoit été question
de cery, dans un jardin
ou il y avoit beaucoup d'
arbes, quelqu'un ayant
temoigné

§. 590. nicht zu
unterscheiden

Confirmation de cette
Proposition par
l'experience.

temoigné des doutes a cet
égard, on le defia de trouver
parmi tant de milliers de
feuilles qui estoient sur ces
arbres deux qui se ressem-
blassent, Mais quelque
soin qu'il se donnât, il ne
put en apporter, dont on
ne put aussitôt luy faire
voir la difference.

D. 591.

Grande Multiplicité des
êtres dans le monde.

Quand on considere donc
combien l'espace, aussi
bien que le tems peuvent être
divisés / §. 96. 97. / et qu'on com-
prend par la Proposition du
non distinguible, / §. 589. / que
le moindre espace dans le
moindre tems qu'on puisse
imaginer, est rempli d'une
maniere toute differente, et
lorsque, de plus, on se repre-
sente moyennant cette
Proposition, comment tous les
êtres simples, depuis le
commencement du monde

dans

323
dans toutes les parties du
têms que le monde a été,
ont eü un différent état
intérieur /§. 589./: on com=
=mencera à pénétrer nettement
la grande Multiplicité des
êtres qui sont dans le monde
/§. 206. 207./, quoy qu'il soit
sans doute impossible qu'on
les puisse concevoir tous en=
=semble, parce que le tēms
et l'espace contiennent un
infini de beaucoup de
manière.

§. 592.

Puisque deux êtres simples
ne sauroient se ressembler
/§. 586./; il faut qu'il se
trouve toujours quelque chose
dans l'un & celui qui le
connoit doit pouvoir l'observer,
/§. 278./ qui ne se trouve
point dans l'autre, et de
même, il doit se trouver
quelque chose dans l'autre,
qui ne soit pas dans le
premier

État intérieur des êtres
simples dans chaque
instant.

premier §. 18. / Or puisque
dans les êtres simples, il ne
se trouve point d'autre
différence, que dans leur
état intérieur §. 585. / il faut
que dans tout les instants,
l'état intérieur de chaque
être simple soit différent
de l'état intérieur de tous
les autres.

§. 593.

Puisque tout doit avoir sa
raison pourquoi il est §. 301.
il faut aussi qu'il y ait
une raison suffisante pour-
=quoy chaque être simple
est plutôt icy, qu'ailleurs.
Or, l'espace et le temps ne
contenant rien d'où on puisse
entendre pourquoi tel ou tel
être simple dans tel ou tel
temps, est plutôt icy, qu'
ailleurs, puis que les parties
du temps aussi bien que de
l'espace n'ont rien en elles
par où on put les distinguer.

Pourquoy chaque être
simple est présent
icy, et non ailleurs.

De
icy
là

scavoir

sçavoit, en tant qu'on les
considere comme vuider
des êtres qui s'y trouvent
§. 46. 94. /; il s'ensuit qu'on ne
peut trouver en eux la raison
qu'on cherche §. 29. /. Si elle
ne se peut pas trouver hors
des êtres simples, il faut
donc qu'elle soit en eux,
par consequent nous
devons la trouver dans l'état
interieur de chaque être
simple §. 585. /.

§. 594.

Tout ayant sa raison suffisante
pourquoy il est, plutôt qu'il
n'est pas §. 30. /; il faut ausy
qu'il y ait une raison suffisante
pourquoy chaque'un d'eux
se trouve a côté de ceux cy,
et non a coté d'autres. Et
comme icy, non plus, la raison
n'en peut être cherchée ni
dans l'espace ni dans le
temps, sçavoir, en tant qu'on
les considere comme vuider
des

De même, pourquoy ceux
cy, et non d'autres, sont a
côté l'un de l'autre.

des êtres qui s'y trouvent
/§. 46. 94. /; il faut encore qu'ils
se rencontrent dans les êtres
qui sont à côté l'un de l'autre
et ainsi dans l'état intérieur
des êtres simples /§. 585. /

§. 595.

Source de la perfection
des êtres composés.

Ainsi l'état intérieur de
chaque être simple se règle
sur les autres qui l'environnent
Et sont par conséquent tous
en harmonie ensemble
/§. 593. 594. /: ce qui fait la
conservation de la perfection
dans le composé /§. 152. /

§. 596.

Dans tout le monde.

Tous les êtres composés dans
le monde ayant de la cohésion
/§. 594. / et les êtres simples
en ayant avec les autres
êtres simples qui avec eux
font un être composé /§. 595. /
il faut que l'état intérieur
de chaque être simple se
règle aussi sur tous les
composés qui l'environnent

Comme

comme un point du centre.
Et de cette maniere chaque
être simple est en harmonie
avec tout le monde entier :
d'où résulte la perfection
de l'univers / §. 152. /

§. 597.

L'état intérieur d'un être
simple n'est autre chose
que la maniere de sa
limitation, en quey il consiste
/ §. 121. / Les variations de
cette limitation sont ses
changements / §. 104. /, ses
changements ne sont que
des variations des degrez
/ §. 106. / de sa force / §. 115. / —
Ainsy les êtres simples
agissant sans usfe / §. 120. /;
il faut que par tout effet il se
produise quelque chose qui ait
rapport, non seulement à tous
les autres êtres simples qui
l'environnent, mais ausy à tous
les êtres composés qui sont
dans tout le monde entier.

§. 598.

Le que les êtres
simples effectuent.

Leur effet est renvoyé
a une ulterieure
recherche.

§. 598.

Nous renverrons a une
ulterieure recherche, ce que
c'est proprement, qui se
produit par l'effet des êtres
simples. Leibnitz a eü
la pensèe que tout le monde
est representé dans chaque
être simple : par ou on peut
expliquer intelligiblement
comment chaqu'un peut être
distingué de l'autre, et se-
raporter a tout le monde
entier d'une maniere parti-
culiere, come aussy, de quelle
maniere il se rapporte
autrement aux êtres qui
l'environnent, qu'a ceux
qui en sont dans une plus
grande distance. Mais
j'ay encore des raisons pour
ne pas être de ce sentiment.

§. 599.

Et par là on entend, ce que
Leibnitz a voulu dire par ses
Monades, ou unitez de la
Nature, qu'il a aussy
appelle

Unitez de la Nature.

Einheitsen der Natur

Das unteilbare
der Natur

appelle L'indivisible de la Nature. Il faut seulement remarquer que selon son opinion, ces unitez, n'ont pas toutes, une notion de ce qui se represente en eux. Ainsi on pourra dire: que chaque Unite' de Leibnitz est un miroir de tout le monde, qui s'y represente selon le point ou elle se trouve. Cependant, come nous en renvoyons encore pour cette fois la recherche /B. 598./ il nous suffit d'avoir donne' une idee nette des Unitez de la Nature de Leibnitz, et d'avoir fait voir en même tems, qu'elles n'ont rien qui contredise a ce que nous avons prouve' a l'égard des êtres simples /B. 597./ Et si Leibnitz avoit voulu prouver qu'il n'attribuoit pas des choses impossibles a ses unitez de Nature: il eût

eût falu le faire de la même
manière que nous nous y
sommes pris par rapport
aux Elements. Nous
prouverons plus bas §. 742.
que l'ame appartient aux êtres
simples, et qu'elle a une
force de se représenter le
monde, suivant la position
de son corps §. 753. / Nous
ferons voir ausy, qu'il est
possible qu'il y aient beau-
coup d'autres êtres simples
qui représentent le monde
d'une manière moins
parfaite que l'âme §. 900. /
Ainsy des êtres, tels que les
unités de nature de Leibnitz
sont possibles, tout ce que
nous avons fait voir par
rapport aux Elements leur
convient, et si des Elements
on fait ces Unités, tous les
êtres simples demeurent
ressemblants, comme les composés
et font une espèce d'êtres §. 177. /

*Harmonie universelle
des êtres.*

Et comme j'ay ausſy prouvé
nettement, que l'état intérieur
de chaque être ſimple ſe
rappelle a tout ce qu'il y
à dans le monde / §. 596. / et
que ſelon l'explication qu'en
donne Leibnitz, tout l'univers
ſe représente dans chaque
être ſimple ſuivant le point
ou il ſe trouve / §. 599. /; on
entend par là, comment
ſelon ſon opinion, tous les
êtres qui ſont dans le monde,
juſqu'aux moindres, ſont
en harmonie enſemble, et
ce qu'il entend ainſy par
ſon Harmonie universelle
des êtres, qui a paru un
enigme, comme tout ce qu'il
produit ſur ces matières,
parce qu'il ne l'avoit ni
expliqué ni prouvé
ſuffiſamment. Cependant
come nous n'avons pas
deſſein a preſent d'établir ce
en quoy conſiſte proprement

ce.

*Alleguntur
Harmonia de
Vigor.*

162.
ce rapport de l'état intérieur
des êtres simples, a tout ce
qu'il y a dans le monde,
nous renvoyons ausy pour
apresent a examiner, en-
quoy consiste l'Harmonie
des êtres, et il nous suffit
d'avoir fait voir qu'elle
existe, et qu'elle peut
s'expliquer d'une manière
intelligible en suivant
le sentiment de Leibniz.

D. 601.

Comme chaque être simple
selon son état intérieur est
distingué des autres dans
tous les instants / §. 592. /
on reconoit par là la grandeur
de l'Harmonie des êtres.

D. 602.

Et comme chaque être simple
par son état intérieur, se
rapporte aux autres, d'une
manière particulière / §. 595. /
c'est d'une manière particu-
lière qu'il existe a la fois
avec

La grandeur.

Comment les êtres simples
remplissent l'Espace.

avec les autres, en sorte qu'
aucun ne peut exister de
cette même manière avec
les autres. Et ainsi non
seulement chaque être est
hors de l'autre /§. 45./, mais
aussy plusieurs ensemble
se suivent dans un ordre
/§. 132. 133./, donc plusieurs
ensemble, remplissent un
espace /§. 46./, quoique ~~que~~
chacun d'entre eux ne
remplisse par proprement
un espace, mais qu'il y a
seulement son point
certain.

§. 603.

Il sera tems apresent d'expliquer,
comment il est possible, que
d'êtres simples qui n'ont point
du tout de parties par le-
quelles ils se touchent, il peut
pourtant resuller des êtres
composés qui ont des parties.

Cela

Comment des êtres composés
existent d'êtres simples.

Cela n'est pas difficile à
comprendre, quand on entend
bien la nature des êtres
simples. Car puisque
chaqu'un d'entre eux existe
à la fois avec les autres d'
une manière particulière,
en sorte qu'aucun d'entre
eux ne peut exister avec
les autres de cette même
manière §. 602. /; il n'est pas
possible, que plusieurs soient
à la fois dans un même
point, mais chacun exige
son point particuliers.
Cependant comme chacun
a de la connexion avec
ceux qui l'environnent
§. 594. 595. /; plusieurs êtres
simples ensemble font un
être §. 549. /; et de là le
composé obtient une
extension en longueur, largeur
et épaisseur, §. 53. /.

La raison des difficultez
qu'on a trouvées à ce qu'un
être divisible put exister
d'êtres indivisibles, est, qu'on
à, comme on fait en Mathe-
matique, regarde tous les
points indivisibles comme
se ressemblants, et qu'on en
a voulu composer l'étendue
en longueur, largeur, et -
épaisseur, de même que nous
voyons que dans les arts
on colle ou affermit
ensemble des parties
grossières. Mais comme
nous avons fait voir que
les Points de la nature
sont indivisibles, sans
être ressemblants / §. 586. /
et qu'ils ont en eux une
force sans cesse efficiente
/ §. 584. / et qu'ainsy il faut
que chacun soit hors de
l'autre / §. 45. / on voit par
là

Donc viennent les difficultez
dans cette matiere et
comment elles peuvent
être levées.

là la premiere source
des difficultez. Et comme
pour qu'il resulte une
extension, et dans cette
extension une continuité
il n'est pas necessaire, que
les elements soyent collés
ou attachez ensemble, mais
qu'il suffit, qu'ils soyent
distingues entre eux, et que
non obstant ils fassent
ensemble un être, et qu'ils
ayent entre eux un tel
ordre, qu'on ne puisse
plus mettre entre eux
d'autres êtres dans un autre
ordre / § 53. 58. / Ainsi on
ôte ausy par là l'autre
source des difficultez. Les
êtres simples sont entiere-
ment differents des êtres
composés, et on ne peut
rien attribuer a ceux là,
de ce que nous remarquons

35
en ceux ci-j/§. 82./ Par
consequent, ils ne sauroient
être conjoints de la même
manière que les êtres composés.
Ils ne sont pas matière, et
par conséquent ne sauroient
être connectez de la même
manière que le sont les
parties de la matière. Comme
ils ne peuvent être conçus
que par l'intellect ou
l'entendement, il faut que
leur connexion entre eux
soient simplement
intellectuelle. Tout cela
est conforme au Sens §. 369./
Il s'agit seulement de ne pas
pretendre vouloir nous
imaginer l'état intérieur
et extérieur des êtres simples,
ni la connexion qu'il y a
entre eux. Car ce que
nous nous imaginons, ce
sont des êtres composés,
lorsque nous l'assemblons
en

en une image, plusieurs choses, que nous ne saurions distinguer avec netteté.

§. 605.

Comment des êtres simples
tiennent ensemble.

Par ce qui vient d'être dit, il est évident que les êtres simples n'ont pas besoin d'être attachés ensemble, comme les êtres composés. Car chacun est distingué de l'autre, et demeure constamment distingué et comme rien ne se peut faire dans le monde sans une raison suffisante, aucun ne peut chasser un autre de son point: car l'état intérieur de chacun se règle sur ceux qui l'environnent (§. 596.). Afin donc, que des êtres simples tiennent ensemble, il ne faut que la connexion que l'état intérieur de l'un a avec l'état intérieur de l'autre que nous concevons par l'entendement

Natu
L'exp
L'exp
li

l'entendement, mais que
certainement nous ne
pourrions comprendre ni par
les sens, ni par la force de
l'imagination /§. 604./

§. 606.

Après avoir considéré les
êtres simples, nous devons
en venir aux êtres composés.
Ce qui en a été prouvé en
général, doit aussi avoir lieu
par rapport à ceux que nous
trouvons dans chaque monde.
Nous appelons corps, ou
êtres corporels, les êtres
composés dans notre monde,
et ainsi il est clair qu'un
corps remplit nécessairement
un espace /§. 52./ et qu'il est
étendu en longueur, en largeur,
et en épaisseur /§. 53./; qu'il
a une figure /§. 54./ qu'il
peut être divisé /§. 55./ et
mû /§. 57./; que son essence
consiste dans la manière
de

Nature des corps.

Corps

Corps et lieu /
Lieu

14.)
de sa composition /§. 59./; qu'il
il à une grandeur mesurée
/§. 61./; qu'il peut de nouveau
exister, et cesser /§. 64./; que
sans que son essence change
il peut souffrir des changements
dans sa grandeur et dans sa
figure /§. 65. 66. 68./; et que
sans prejudice a son essence
il à un mouvement interne
/§. 71./.

§. 607.

Mais venons à examiner
peu plus exactement la
nature du corps, et combien
de choses nous avons propre-
ment à distinguer en luy
afin que nous puissions
trouver la raison de tout ce
qui luy convient. Nous
avons vû que chaque corps
à une extension, et qu'ainsi
il peut estre divisé en beau-
coup de parties /§. 606./, et
l'experience aussi le
confirme

Ce que c'est que
la matiere.

confirme par rapport aux
corps dans nôtre monde.
Nous trouvons de plus, que
châque corps à une force
pour resister au mouvement,
en sorte qu'il ne scauroit être
mis en mouvement à moins
que sa resistance ne soit
rompue. Qu'on mette un
poid dans une balance qui
est suspendue à une poutre,
de maniere que le côté ou
est le poid repose sur quelque
chose, afin que la balance
ne soit pas trop emportée.
Lors qu'en present avec la
main le côté vuide on veut
faire monter le poid: il resiste
par sa pesanteur. Ainsy
on employe beaucoup de
force pour faire lever le poid
de cette maniere. Mais si
on met un contre-poid.
dans la balance, qui soit
egal à l'autre; on ôte par
là la resistance. Et alors
on

|Matériau/

|Herblaire/

on n'a besoin que de très
peu de force pour faire lever
le poids en pressant sur
l'autre côté. Or, ce qui
donne l'extension et la
force résistante à un corps
est appelé Matière. Mais
nous savons, par ce qui
précède, que l'extension et la
permanence dans un lieu
vient des êtres simples,
comme éléments / § 603. 604.
et ainsi la matière n'est
pas un morceau de cire,
c. a. d. qu'elle n'est pas
un morceau de parties
ressemblantes jetées en-
semble, dans lequel on ne
peut rien distinguer que
la grandeur; mais tout y
est, au contraire, distingué
d'une manière particulière.
Et la conception commune de
la matière, par laquelle on
se la représente comme un
morceau sans force, dont

toutes

Aucun
meur

Aucun
ou s
dans

338
toutes les parties, ausy
grandes et ausy petites qu'
on les veuille supposer, ne
peuvent estre distinguées que
par rapport a la grandeur;
n'est qu'un effet de
l'imagination, qui repre=
sente les choses confusement,
et par consequent ne voit
pas ce qui est en elles
§. 214. /.

§. 608.

La Matiere ayant une
force pour resister au mouve=
ment §. 607. /; aucun corps ne
peut se mouvoir soy même;
ainsy il faut qu'il ait
exterieurement une cause,
lors qu'il doit se mouvoir
§. 30. 29. /.

§. 609.

De même, comme rien ne
peut arriver, sans avoir sa
raison suffisante pourquoy
il est, plutôt qu'il n'est pas
§. 30. /; le mouvement, dans
lequel

Aucun Corps ne se
meut soy même.

Aucun corps n'arrête
ou s'ôte le mouvement
dans lequel il a été
mis.

lequel un corps a été une fois mis, ne peut cesser, s'il ne se trouve extérieurement une cause pourquoy cela arrive. Il s'ensuit qu'il doit continuer constamment à se mouvoir vers un même côté, si rien ne change sa direction.

[Richtung]

Perpetuité dans le repos et dans le mouvement.

§. 610.

De cette manière chaque corps demeure invariablement, ou dans son repos, ou dans son mouvement, et garde une même direction dans son mouvement, jusqu'à ce que par un autre corps, il soit mis dans un autre état: cela se voit aussi dans l'expérience, et est reçu comme une loi invariable de la nature par ceux qui recherchent les règles du mouvement.

§. 611.

Essence des corps.

Jusqu'ou on va,
pour le connoître.

§. 611.

L'Essence de chaque corps
consiste dans la maniere
de la composition / §. 606. /
ainsy c'est par là que les
corps sont distingués / §. 17. /

§. 612.

Mais il est bien a remarquer
que dans l'examen de l'essence
des corps, nous nous arrêtons
a des parties composées, c. a. d.
a des parties corporelles,
parce que nous ne scautions
penetrer dans la composition,
jusqu'aux Elements / §. 83. 84. 85. /
Sçavoir, nous agissons dans
les choses naturelles, comme
dans les arts. Quand nous
voulons connoître une
montre, nous faisons attention
a ses parties, des quelles elle
a été composée; mais nous
mettons a côté la matiere
des roues et des autres parties:
non comme si ces matieres,
pe. les metaux, n'avoient
pas

pas leur maniere de
composition particuliere
mais parce que cela ne
contribue rien a la connois-
sance de la matiere il est
indifferent de quelle nature
soit cette matiere, qui est
simplement considerée icy
comme un être continu,
solide, et consistant de parties
ressemblantes.

§. 613.

Ainsy on peut sans prejudice
de la verité recevoir que les
corps grossiers, que nous
pouvons apercevoir ou atteindre
par nos sens, sont composés
d'autres petits corps: il faut
prendre garde seulement, de
ne pas confondre ces petits
corps avec les Elements, ni
de recevoir des parties
indivisibles dans la matiere
come on a coutume de faire,
mais

| Redig. /
sept. /

Jusqu'ou les petits
corpuscules ont lieu.

mais sans aucune verité
 puisque cela contredit a ce
 qui a ete' prouve' precedement
 par rapport aux Elements / §. 583. /

§. 614.

L'Essence des corps consiste
 dans la maniere de la
 composition / §. 606. / Ainsi
 il faut que tout ce qui
 convient aux corps soit
 fonde' dans la maniere de
 la composition / §. 33. / c.a.d.
 il en faut chercher la
 raison dans la grandeur,
 figure, et situation de
 ses parties, et qu'il s'y
 trouve quelque chose d'où
 on puisse entendre, comment
 il est possible, que telle
 ou telle chose puisse convenir
 a un corps / §. 29. / p. e.
 Quand je veux faire voir
 voir la raison de quelque
 chose qui arrive dans le
 corps humain, il faut
 que

Raison de ce qui
convient aux corps.

|L'opéra, l'opéra. /

Les changements des corps
arrivent par le mouvement.

Comment on comprend des
êtres corporels et comment
on les explique intel-
ligiblement.

66.)
que je le cherche dans la
constitution des parties
et dans la connexion qu'
elles ont ensemble : Et
pour cette fin on le
disseque.

§. 615.

Il ^{ne} peut arriver de
changement au corps, com-
me les corps, et que
êtres composez / §. 606. / que
dans la grandeur, ou dans
la figure ou dans le lieu
des parties ou du tout / §. 72. /
Et rien de ces choses ne
pouvant arriver sans
changement de lieu / §. 65. 68.
47. / il s'ensuit que tous les
changements arrivent par
le mouvement / §. 57. /

§. 616.

Lors qu'on veut donc comprendre
et expliquer intelligiblement
aux autres ce qui convient
^{au} aux corps, et les changements
qui

Les corps
et que

Cette
arriv

qui peuvent y arriver, c'est
à dire, lors qu'on veut indiquer
la raison dans sa grandeur,
figure, et situation, et dans
son mouvement, ausfy bien,
que dans celui de ses parties
/§. 614. 615./.

§. 617.

Par là on peut comprendre,
et c'est une consequence de ce
qui a été prouvé cy dessus
/§. 560. 606./ que les corps sont
purement des machines, et
par là même qu'ils sont des
machines il y a verité en
eux /§. 142./, et ce n'est que
par là qu'on peut les
expliquer intelligiblement /§. 77./.

§. 618.

Il n'est pas besoin de prouver
icy de nouveau, que c'est de
là que vient la certitude de
tout ce qui arrive aux corps.
Car comme cela a été prouvé
de tout l'univers /§. 561./ par
la raison que c'est une
essence

Les corps sont des machines,
et quelle en est la con-
=sequence.

Certitude de ce qui
arrive aux corps.

essence composée, on le doit
aussy appliquer a chaque
corps, come appartenant
aussy bien que tout le monde
aux êtres composés / §. 606. /

§. 619.

Mais de même que j'ay
prouvé cy dessus, que la
certitude ne rend pas un
être absolument nécessaire
§. 564. / et que la nécessité
naturelle n'ôte pas l'évidence
tel §. 577. / il faut aussy
observer la même chose a
l'égard de tous les changements
des corps, soit actifs, soit
passifs / §. 104. /

§. 620.

Quand un corps A repose
c. a. d. demeure couché
immuablement dans son lieu,
et qu'il est mis en mouvement
par un autre B, qui se meut
et le heurte; On peut remar-
quer du changement aussy
bien en A qu'en B. car B
cause

Tous les changements des
corps sont évidents.

Quand un corps agit,
et quand il souffre.

cause le mouvement de A
§. 29. /, et A est mû: Or
puisque B à en soy la
raison de son changement,
mais que A a cette raison
dans B, on dit avec raison
que B fait quelque chose, et
que A souffre §. 104. /.

§. 621.

Au lieu que si deux corps
A et B se meuvent l'un
vers l'autre, sautent en
arrière lors qu'ils viennent
à se heurter, et retournent
ensuite chacun du côté
d'où il étoit venu; il arrive
un même changement dans
tous les deux. B a la raison
de son changement dans A,
et A à le sien dans B, —
Mais en même tems que A
change le mouvement du
corps B, et B celui du corps
A, il arrive dans A ausy
bien que dans B un change-
ment dont on trouve la
raison

Quand deux corps peuvent
à la fois agir l'un sur
l'autre et souffrir l'un
de l'autre.

raison dans A et B: car
on remarque quelque chose
en A et B qui n'y étoit
pas auparavant, sçavoir,
qu'ils heurtent, et qu'ils se
repoussent l'un l'autre.
C'est pourquoy on est fondé
à dire, que les deux corps
A et B agissent et souffrent
à la fois, sçavoir A agit
sur B, et B sur A, d'un
autre côté B souffre de A
et A souffre de B / §. 104. /

§. 622.

Puisque la matiere ne
produit point de mouvement,
mais qu'au contraire elle
luy resiste / §. 607. /; le corps
moyennant sa matiere ne
peut que souffrir / §. 620. 621. /
Et ainsi la matiere n'est
qu'un être passif.

§. 623.

Cependant, come un corps
en meut un autre, et
qu'ainsy un corps peut se
montrer

La matiere n'est qu'un
être passif.

Les corps ont une force.

montrer actif / §. 620. 621. / mais
que d'un autre côté on ne
scauroit trouver la raison
de son activité ni dans son
Essence / §. 606. / ni dans la
matière / §. 622. / il faut
qu'outre la matière et l'
Essence, il y ait quelque
chose dans laquelle nous
trouvions la raison du
mouvement. Et comme tous
les changements dans les
corps arrive par le mouve-
ment / §. 615. / il sensuit que
ce, en quoy se trouve la
raison du mouvement, est
en effet la source des change-
ments, ainsi chaque corps
à outre la matière et l'essence,
une force mouvante / §. 115. /

§. 624.

Toutte force consiste en un
effort continuel de faire
quelque chose, ou de changer
l'état d'un être / §. 117. 121. /

Ainsi

Nature de cette force.

La Matiere est dans un
mouvement continuel.

ce que c'est qu'un corps.

ainsy il faut ausfy que la La m.
disti
co
force mouvante consiste
dans un effort continuel de
mouvoir la matiere. Lors
donc que la resistanice n'est
pas plus grande, il en resulte
reellement le mouvement.

§. 625.

Il paroît par là que ceux
là ne se trompent pas, qui
etablissent que toute la
matiere du monde est dans
un mouvement continuel.
● Tschirnhausen a soutenu
cette opinion, ausfy bien
que Leibnitz, et d'autres
qui ont examine exactement
la nature des corps.

§. 626.

Et ainsi il faut pour faire
un corps 1. de la Matiere 2.
une Essence, et 3. une Force
mouvante, de sorte qu'on peut
expliquer un corps; que c'est
un être composé de matiere
qui a en soy une force mouvante.

§. 627.

La matiere est
distinguee du
corps.

§. 627.

Ainsy ceux qui pretendent
que le corps n'est qu'un
être passif, confondent le
corps et la matiere / §. 622. /
Et les deux explications qui
en ont été données / 607. 626. /
font suffisamment voir que
la matiere et le corps sont
distingues. Sçavoir, le corps
à en soy quelque chose de
plus que la matiere, c. a. d.
son Essence et sa force.

§. 628.

Comme le corps peut souffrir
moyennant sa matiere / §. 622. /
il peut agir ou faire quelque
chose, moyennant sa Force
/ §. 623. / Et en tant qu'il est
un être actif, on luy attribue
une nature: desorte que
par Nature on n'entend
autre chose que la Force
efficiente, en tant qu'elle
est determinée dans son
espèce par l'essence d'un être.

§. 629.

Nature d'un corps.

Nature /

Ce que c'est que
la Nature.

§. 629.

Or puis que tout l'univers
a sa Force, d'ou resultent
tous les changements qui y
arrivent; car les forces des
corps qui composent le
monde, prises ensemble, font
toute la force du monde: on
attribue par cette raison
une Nature a tout l'univers
et quand on nomme simple-
ment la Nature, on entend
la force mouvante du monde
en tant qu'elle est determinée
dans son espere par la
maniere de la composition
du monde. Quelque fois
aussy on la nomme toute
la nature; ou bien toute
la nature des êtres.

Nat

Ce qu
s'exp

Nat

§. 630.

Ce qui est donc fondé dans
l'essence et la force des corps,
c. a. d. dans leur nature, ou
ce qui a sa raison dans l'
essence et la force du monde,
c. a. d.

Ce que c'est que
Naturel.

Natürlich/

c. a. d. dans toute la Nature,
c'est ce qu'on appelle Naturel.
p. e. Il est naturel que le
Soleil se leve et se couche --
parce que cela est fondé dans
l'essence et dans la force du
Monde. Il est naturel, que
dans un air chaud l'eau
s'évapore, parce que cela
est fondé dans l'essence, et
dans la force de l'eau: il
est naturel, que l'estomac
digere les viandes parce que
cela est fondé dans son
essence et dans sa force.

§. 631.

Ainsi ce qui est naturel
peut être expliqué intelli-
giblement, et compris avec
netteté (S. 77.), et c'est pour-
quoy La Science de la nature
est possible, et elle n'est
autre chose qu'une connoissance
de ce qui est possible par
l'essence et par la force des
êtres

Le qui est Naturel peut
s'expliquer intelligiblement.

Natur. Wirkungsart./

êtres corporels: dequoy nous
traittons particulièremen
dans la Physique.

§. 632.

Ce que c'est que
Surnaturel.

Ubr: Natürlich/

Ce qui n'est fondé ni dans
l'Essence, ni dans la force
des corps, c. a. d. dans sa
nature; ni dans l'essence
ni dans la force du Monde
c. a. d. dans toute la Nature
c'est ce qu'on nomme
Surnaturel. p. e. Si un âme
sans y être dressé, parloit
sagement, on n'auroit pu
le moindre soupçon, que
cela fut fondé dans son
essence et dans sa force
c. a. d. dans sa nature.
On ne pourroit pas non
plus expliquer intelligible-
ment comment cela se fait.
Et ainsi ce discours seroit
Surnaturel. Quand je dis
qu'il parle sagement,
j'entends, qu'il dit ce qui
est

est convenable, p. e. Si, lors
qu'on le bat, il demandoit,
pourquoy on le bat? Car
le mot Sense' emporte cette
signification / §. 368. /

§. 633.

Un effet surnaturel est
appelle' un Miracle. Tel
seroit le cas precedent, ou
un âne parleroit Sensément.
Et ainsi les Miracles surpassent
la Nature, et ne sauraient
estre expliquez intelligible-
ment par l'essence des êtres
et par leur force / §. 632. /

§. 634.

Il est bien vray que le
commun des hommes, et ceux
qui n'ont pas fait un grand
chemin dans la connoissance
de la nature, appellent
Miracle ce qu'ils voyent
arriver d'extraordinaire.
C'est pourquoy Spinoza
a esté d'opinion, qu'un
Miracle

Ce que c'est qu'un
Miracle.

Fausse idee' des Miracles.

Miracle etoit une evenement
extraordinaire de la Nature
Dans la suite Locke a ete
de même sentiment, en
quoy il a ete suivi de Clarke
§. 635.

Raison de sa fausseté.

Mais ces bonnes gens se
sont trompez, en recevant
comme explication le juge-
ment du commun des hommes.
Car lors que le commun des
hommes, ou ceux qui dans
ces choses n'ont pas une
grande intelligence, voyent
dans la nature un evenement
extraordinaire, qui contredit
a ce qui a coutume d'arriver,
ou qui au moins a peu de
ressemblance avec ce qu'ils
sont accoutumé de voir;
ils s'imaginent que cela
n'est pas Naturel, mais
que cela surpasse la
Nature, et vient d'ailleurs
que d'elle. Ainsey selon
leur

Idée
se for

169.
leur maniere de penser, ils
ne peuvent juger autrement
sinon, que c'est un Miracle
[§. 633.]. Mais ce jugement
même confirme, qu'ils n'ont
eux même d'autres conception
ou idée d'un Miracle sinon,
que c'est un effet surnaturel,
qui n'a point de cause
naturelle.

§. 636.

Or comme les Theologiens
eux même ne conçoivent
pas autrement les miracles
sinon, qu'ils sont des effets
surnaturels, et qu'ils n'
expliquant le surnaturel
sinon, que c'est ce qui ne
pourroit arriver par l'essence
et par la Force du monde,
et des corps qui s'y trouvent,
c. a. d. comme ils ont coutume
de parler, selon le cours
ordinaire de la nature, ainsi
nous n'avons aucune raison
pourquoy nous nous

caracterions

Idee que les Theologiens
se font des Miracles.

ecarterions de la signification
de ce mot si bien établi,
ni pourquoy nous confon-
drions apres cela avec les
Miracles d'autres choses qui
sont ausfy des evenemens
extraordinaire de la nature,
comme p. e. les Monstres,
les Cometes, et les nouvelles
etoiles.

§. 637.

Afin qu'on puisse mieus
se représenter ce que c'est
qu'un miracle, je vais
l'éclaircir par un exemple.
J'ay fait voir icy desus, qu'
il en est des evenemens
dans le monde, comme des
mouvements dans une
montre (§. 556.). Les
mouvements ordinaires qui
resultent de la maniere
de la composition par le
moyen de la force qui donne
le mouvement naturel
§. 630. Mais quand on
avance

Éclaircissement du
Miracle par un exemple.

avance l'équille en dehors,
ce mouvement ne résulte
pas de la composition des
parties, ni de la force
mouvante de la montre,
et ainsi cela a du rapport
aux miracles dans la
Nature.

§. 638.

De même donc, que la position
de l'équille dans une montre
est changée par là, et que
sans cela elle eût été
autrement de même dans
la nature, le miracle change
un événement qui sans
cela serait autre.

§. 639.

Et ce changement est d'une
très grande importance. Car
si le moindre événement dans
le monde étoit changé, il
faudroit qu'à l'avenir il
arrivât toujours autre chose
que ce qui arrivera apreset,
en sorte que la partie future

De

changement que
fait un miracle.

Combien importe un
tel changement.

17
du Monde ne seroit plus
celle qui appartient a ce
monde. Or comme un
Miracle change un événement
dans le monde /p. 638./; Il
faut que par là tout le
monde futur soit changé,
à moins que par un nouveau
Miracle ce désordre ne soit
levé, et les choses rétablies
dans la situation où elles
auroient été si le premier
Miracle ne fut pas arrivé.
Notre comparaison de la
montre peut éclaircir la
chose. Quand l'équille
a été déplacée, la montre
pendant tout le temps qu'elle
dure, ne va plus comme elle
seroit allée si l'équille n'
avoit pas été déplacée. Et
ce changement dureroit
toujours, quand même la
montre iroit éternellement.
Au lieu que si je voulois
qu'elle allât comme elle
alloit

Un
s'a

alloit auparavant, il
 faudroit que je remisfe
 l'équille a la place ou elle
 eût été dans ce tems là, si
 elle n'eût pas été déplacée.
 Or le mouvement de l'équille
 en dehors ayant eu rapport
 au Miracle /§. 637/, il est
 evident par nôtre comparaison
 que le desordre qu'un Miracle
 a causé dans la nature,
 ne scauroit être levé que
 par un nouveau miracle.
 Mais de sçavoir, si le chan-
 gement de l'ordre de la
 nature qui arrive par un
 Miracle peut servir a
 l'amélioration du cours de
 la Nature, c'est une
 question qui ne peut être
 décidée icy, ausfy l'avoit
 on entièrement passée
 sous silence dans les premières
 éditions de cet ouvrage.

§. 640.

Comme un Miracle ne peut
 par arriver naturellement,
 mais

Un Miracle n'est pas possible
sans une Esence qui soit
hors du monde.

mais qu'il faudroit qu'il
eût sa raison hors du
monde dans une essence
différente de luy (§. 632. 633.) ;
on voit qu'un miracle n'est
pas possible à moins qu'il
ne se trouve hors du monde
une autre Essence, qui
puisse selon son bon plaisir
changer un événement dans
le monde. La comparaison
de la montre peut encore
éclaircir la chose. Car un
miracle ayant du rapport
avec le déplacement de l'équille
qui se fait par dehors (§. 637.)
on voit d'abord, sans que je
l'indique, que l'équille ne
peut pas être déplacée, sans
qu'il y ait hors de la montre
une cause, qui le fait.
La montre elle même
ne peut ni faire aller
l'équille plus vite qu'elle
ne va, ni la remettre
dans son allure ordinaire.

il
ce
37/
est
il
monde
visite
dans
mon
re
un
quille
37/
je
re
un
monde
et
e
r
lle
-
-
!

ce que c'est qui est
hors du monde.

§. 641.

Quand je parle d'une
Essence hors du monde,
les circonstances font
connoître ce que j'entend
par ces paroles: hors du
Monde. Sçavoir; cet être
est hors du monde, dans
lequel il ne se trouve rien
qui ait sa raison suffisante
dans le monde, pourquoy
il existe, de manière qu'il
n'existeroit pas, si le
monde n'étoit pas, et qui
ainsy ne scauroit être
censé appartenir au monde.
Tout comme je dis, que
la personne qui deplace
l'équille d'une montre
existe hors de la montre,
parce qu'elle n'existe pas
à cause que la montre
existe, et qu'elle n'apar-
tient pas à la montre,
comme ses parties. Car
par là on connoît que
cet être surnom n'a pas
de

de connexion avec le monde / §. 545. /, et qu'ainsy il ne fait pas avec luy un être / §. 549. /, que par consequent il est différent de luy / §. 517. /, et ainsy hors de luy / §. 45. /.

§. 642.

Pourquoy les athées
nie les Miracles.

Et comme il ne peut arriver de Miracles, s'il n'y a hors du monde une Essence différente de luy, qui les fasse / §. 640. /; ceux qui ne reconnoissent point d'essence hors du monde, ne sauroient concéder des Miracles. Ainsy il n'est pas étonnant que Spinoza ait regardé ce qu'on donne pour Miracles, comme des événemens naturels extraordinaires. Car les Athées qui n'accordent que la nature, sont obligés de recevoir cette idée que Locke et Clarke ont voulu soutenir / §. 634. /.

§. 643.

Comment les ouvrages de
l'art sont distingués
des Êtres Naturels.

§. 643.

Je pense qu'apresent on
entendra suffisamment, comment
les êtres naturels et sur-
naturels sont distingués.
Mais il est besoin que je
fasse voir ausy la difference
qu'il y a entre des ouvrages
de l'art et des êtres naturels.
Sçavoir; un ouvrage de l'art,
en tant qu'il est fondé dans
l'art, à seulement une
essence, mais non une force,
qui appartient à la nature
des êtres §. 628. Il a une
essence, car il est composé
d'une matiere, et d'une certaine
maniere. Et la maniere
de la composition est l'
essence d'un corps §. 606. Il
a cette composition de l'
artisan, et ainsi il tire
son essence de l'art. Mais
un artisan ne scauroit
y faire entrer une force,
par laquelle il arriveroit
de certains changements
dans

dans son ouvrage. Au contraire tous les changements auxquels cet ouvrage est sujet, sont fondés dans la nature, et luy conviennent par rapport a sa matiere, qui appartient au monde.

§. 644.

Nous avons déjà fait voir ci-dessus /§. 624. 625./, que toute matiere, quoy que d'elle même elle resiste au mouvement /§. 607./, est pourtant dans un mouvement continuuel: mais il faut examiner apresent, comment il est possible, que néanmoins les corps ne changent pas continuellement de place /§. 57./.

§. 645

Lorsque deux corps, grands ou petits, et même les plus petits qu'on puisse imaginer, pressent l'un contre l'autre avec une force egale; ils s'arretent l'un l'autre, et

Toute matiere est dans un mouvement continuuel.

Quand les corps s'arretent l'un l'autre.

et demeurent dans un place,
comme s'il n'y avoit en eux
aucun mouvement. Car il
ne se trouve aucune raison,
pourquoy celui de la droite
cederoit a celui de la gauche,
ou celui de la gauche a
celuy de la droite, puisque
de part et d'autre tout est
semblable / §. 17 /. Et rien
ne pouvant arriver sans
une raison suffisante / §. 30 /,
aucun ne peut ceder a
l'autre, et ainsi il faut
qu'ils s'arrestent l'un l'autre
dans le lieu ou ils sont.

V. 646.

On comprend par la comment
les petits corps, qui com-
= posent les grands, peuvent
tenir ensemble par le seul
mouvement, sans qu'il
soit besoin qu'ils soient
collez ou attachez ensemble
de quelque autre maniere.
Ce qui renverse les

Difficultez

Comment les petits corps,
qui forment les grands,
tiennent ensemble.

17.
Difficulté que les Physiciens
se font à cet égard.

§. 647.

D'où résulte
leur différence.

Cependant on ne peut nier
que la figure des petits corps,
et d'autres matières fluides,
qui sont en mouvement tout
autour, et les pressent, ne
contribuent à ce qu'ils
tiennent plus ou moins
ensemble. L'expérience
montre la différence de cette
compression, puisque par elle
nous connoissons, que les
matières n'ont pas un
degré égal de consistance,
et même, que ceux que
nous appellons fluides,
n'ont point de parties
connectantes, si ce n'est
peut être dans ces petits
corpuscules que nous ne
pourrions atteindre ni par
nos sens, ni par la pensée.
Mais il est conforme et au
Sens et à l'expérience, que
deux

deux corps tiennent ensemble
davantage, quand ils se
touchent dans une grande
partie, que lors qu'ils se
touchent dans une petite.
On comprend aisement, que
deux corps, qui se touchent
dans une grande partie, sont
comprimés en plus d'endroits,
que d'autres corps qui se
touchent dans une petite
partie. Et ce qui est
comprimé en beaucoup
d'endroits, doit être plus
difficile à separer, que ce
qui n'est comprimé qu'en
peu d'endroits. L'expérience
le montre clairement.
Qu'on prenne une boule et
un des, d'une même matière,
et ainsi d'un même poids.
qu'on les comprime avec
une égale force, p. e. par
des poids suspendus à des
cordes lâches et posés sur
la boule et sur le des. On
trouvera

trouvera qu'on pourra plus aisement pousser la boule de dessous le poids, que le dessus; ce qui rend evident ce que nous avançons d'avant.

§. 648.

De plus il est à remarquer, que les petites parties qui composent le corps, sont dans des mouvements de plusieurs especes, quoy que dans tout le corps on n'aperçoive point de mouvement: et c'est ce qu'on nomme le mouvement interieur du corps. Je n'ignore pas, que lorsqu'on parle de mouvement interieur des corps qui sans aucun changement demeurent à une même place, cela ne paroisse étrange à ceux qui toute leur vie se sont imaginé, qu'alors il n'y avoit aucun mouvement. Mais on peut aisement résoudre ce doute par un exemple

Mouvement interieur
des corps.

254
exemple. Prenons une montre qui puisse aller pendant un an et plus, et mettons la dans un lieu, après en avoir oté l'équille; on ne remarquera en dehors aucun changement en elle, quand elle demeureroit au même endroit pendant tout le tēms qu'elle peut aller. Cependant le mouvement intérieur des roües desquelles elle est composée continuë invariablement. Voila donc un mouvement intérieur des parties dans un corps qui demeure immobile dans un lieu sans aucun changement qu'on puisse apercevoir en dehors.

§. 649.

Nous trouvons ausy que ce mouvement intérieur est fondé dans l'expérience: car nous y rencontrons plusieurs

L'expérience le
confirme.

17
plusieurs évènements qui
ne sauroient s'expliquer
que par un semblable
mouvement intérieur.
L'Hydrostatique dont je
traite dans le second parti
de la Mathématique, le
prouve suffisamment à l'égard
des corps fluides. Je n'en
donneray que quelques
exemples par lesquels on
verra évidemment la vérité
de ce que je viens de dire.
Quand on prend un tuyau
de verre ouvert des deux
côtés, et qu'en bouchant
le trou d'en haut avec le
doigt pour y tenir suspendu
un peu de vif-argent, si on
plonge ce tuyau dans
l'eau un peu profondément,
p. e. quatorze fois la
longueur de la partie
du verre qui est remplie
du vif-argent, le vif-argent
sortira en haut avec
violence

violence aussitôt qu'on en
otera le doigt. Le vis-argent
qui est pezant, ne se meut
pas soy même, il resiste bien
plutôt au mouvement, et
même, par sa pezanteur il
tend plutôt à descendre
qu'à monter. Donc il faut
qu'il se trouve quelque
chose qui le pousse plus
fortement en haut, que sa
pezanteur ne le presse vers
en bas. Or il ne se trouve
autre chose que l'eau qui
entre dans le tuyau lors-
que le vis-argent cede.
Donc c'est l'eau qui le chasse
dehors. Mais un corps ne
scauroit en mouvoir un
autre, à moins qu'il ne soit
lui même en mouvement.
Ainsy il faut que l'eau
soit ausfy en mouvement,
quoy qu'avec nos yeux
nous n'y en decouvrons
aucun. Il est bien vray
que dans l'Hydrostatique
on

on peut faire voir, que
la pesanteur de l'eau qui
environne le tuyau est
la force qui pousse en haut
et chasse dehors le vif argent;
mais on fait voir en ex-
pliquant les événements
de la nature, qu'il n'y a
point de pesanteur sans
mouvement / §. 83. Physf.

§. 650.

La poudre à canon fournit
encore icy un bon exemple.
Lorsqu'il tombe une seule
étincelle dans un grand
monceau de poudre, il
s'allume tout entier, et
s'étend avec une si grande
violence, qu'il fait sauter
les plus fortes tours, et en
repand avec une grande
promptitude les éclats
par les airs. Cet effet
prouve visiblement, qu'il
doit y avoir un très grand
mouvement dans cette
poudre allumée. On ne
voit

Ucterieure
confirmation.

536
voit rien qui mette cette
poudre en mouvement,
sinon cette seule étincelle
qui y est tombée. Or
comme personne ne voudra
dire, que cette unique
étincelle donne un si
prodigieux mouvement
à la poudre; il est clair, qu'il
faut que ce mouvement soit déjà dans la poudre,
mais seulement intérieure-
ment par rapport à ses
petites parties, puisque
la poudre demeure dans
le même endroit. Mais
l'étincelle qui y tombe
est cause que le mouvement
des parties devient un
mouvement du tout.

§. 651.

Autres exemples.

Dans la Chimie nous
trouvons plusieurs exemples
semblables ou il existe un
prompt et violent mouvement,
sans qu'on voye rien en-
dehors qui puisse y donner
lieu. p. c. Quand on met
un clou dans de l'eau forte,
on

17
on y aperçoit aussitôt
un mouvement, qui aug-
mente peu a peu, jusqu'à
ce qu'à la fin l'eau forte
comence a bouillir, et a
fumer fortement. On voit
bien que c'est le clou qui
cause ce mouvement: car
l'eau forte, en le dissolvant,
s'attache a lui en petites
vespées, et le couvre de ses
bouillons. Mais la separa-
tion des parties du fer par
l'eau forte, ne peut se faire
sans mouvement: ainsi
il faut qu'avant que le
clou entre dans l'eau forte
il y ait déjà un mouvement
qui ne paroît pas aux
yeux. De même quand
on mêle un peu d'huile
de Vitriole avec de l'huile
de Theriebentine, et qu'on
secoue un peu le vaisseau
qui les contient, l'huile
de Theriebentine, surtout
si elle s'est un peu épaissie,
comence

commence d'abord à fumer, et à pétiller, elle fait même sauter le verre qui la contient, avec une si grande violence que les éclats vont casser des verres fort grands et épais qui en sont atteints, comme je l'ay vu par ma propre expérience. On voit encore icy que l'huile de Vitriole qui cause ce mouvement, n'a pas de soy même un pareil mouvement, et qu'ainsy il faut qu'il y ait encore icy un mouvement intérieur qui devient le mouvement du tout.

§. 652.

On verroit ces choses avec encore plus de netteté, si pour preuve je pouvois alleguer icy les regles du mouvement qu'Hugenius a inventées dans ces derniers tems, et qu'avec beaucoup d'autres regles j'ay prouvées dans mes Elements de la

Statique

Avis.

Statique et de la Méchanique
§. 378. et suiv. / Mais comme
le plus grand nombre sans
doute de ceux qui liront ce
livre ignorent ces regles, je
mettray pour cette fois cette
preuve a côté, et m'en tien-
dray a l'explication que je
viens de donner, fondée sur
des exemples tirés de
l'expérience.

§. 653.

Objection et réponse.

• Cependant je trouve a propos
d'avertir encore d'une chose.
Comme rien ne peut être
dans le monde qui n'ait
sa raison suffisante / §. 30. /
par laquelle il puisse être
compris, et expliqué
intelligiblement / §. 29. 44. /
il faut d'un côté que le
mouvement intérieur ait
une cause, et qu'on puisse
expliquer intelligiblement
comment il existe, et que
de l'autre on puisse comprendre
et expliquer intelligiblement,
comme

comme le mouvement des
parties devient le mouvement
du tout. Pour qu'on ne puisse
donc pas objecter que nous
recevons une chose sans
raison suffisante, et qui
ne peut pas s'expliquer
intelligiblement; il est à
remarquer que je renvoie
l'explication de ces choses
à une autre occasion, où
cela sera plus convenable,
sçavoir: lorsque nous
traitterons de la Physique.
Et quand il y auroit même
des cas où on ne pourroit pas
toujours nettement expliquer
ce mouvement intérieur
et la manière dont il devient
le mouvement du tout, ce
defaut de connoissance en
nous, ne renverseroit pas
pour cela le fait. Et il
suffit que nous puissions
avec raison établir qu'il
est dans la nature. Telle
est la raison p. e. qu'il ne
peut

17.
peut resulter aucun
mouvement que d'un mou-
vement precedent dont je
me suis servi. Et telles
sont les raisons sur lesquelles
sont fondées les autres regles
du mouvement dont j'ay
fait mention (§. 652.) et
qu'on eût pu appliquer
iij.

§. 654.

Mais afin que nous ayions
plus de jour dans cette matiere
difficile du mouvement, qui
a vainement occupé les
hommes du monde les plus
ingenieux; nous devons
rechercher un peu plus
exactly la nature
tant de la force resistente,
que de la force mouvante
des corps, et comment elle
entre dans le corps.

§. 655.

Et afin que nous allions
sûrement, nous nous en-
tiendrons toujours à
l'experience

Le qu'on se
propose.

Les corps qui sont presques
presques a leur tout.

l'experience, et ne recevons rien qu'elle n'ait établi. Lors qu'on suspend a une ficelle une boule de bois, et a côté d'elle a une autre ficelle une boule de terre grasse humide, et qu'on souleve ensuite cette dernière, afin que gagnant de la vitesse par sa chute elle aille heurter la boule de bois; on trouvera qu'elle change de figure en s'aplatissant du côté ou elle a touché, et qu'elle a mis en mouvement la boule de bois. Il est évident par là, qu'un corps qui est pressé par la rencontre d'un autre corps, se presse aussi de son côté; la figure du corps qui l'a heurté ne pourroit être changée de manière que de ronde elle devint plate. Lorsque la boule, de ronde qu'elle étoit, devient plate, il faut que quelques parties d'elle s'avoient celles par lesquelles elle

Car s'il ne pressoit pas de son côté,

elle touche la boule de bois,
se meuvent en arriere, c.à.d.
du côté opposé à celui vers
lequel la boule se mouvoit.
Avant que la boule de terre
grasse heurte celle de bois,
ces parties se mouvoient avec
elle du même côté, ainsi
lors qu'elle vient à heurter,
ces parties reçoivent un
mouvement opposé. Or
tout corps continuant de se
mouvoir vers le même côté,
tant qu'il n'y a pas hors de
luy une cause qui change
sa direction / §. 609. /; il faut
qu'il se trouve hors de la
boule de terre grasse une
cause, qui produise un
mouvement contraire dans
ces parties, quand la boule
vient à heurter. Or il n'y
a que la boule de bois contre
laquelle celle de terre heurte,
qui puisse causer pareille
chose. Donc il faut que
cette boule repousse lorsqu'elle
vient à être heurtée par
celle

celle de terre. On peut ausſy
le ſentir lorsqu'on preſſe
quelque choſe du doigt, ou
qu'on frappe a une boule
ſuspendue.

V. 656.

Quand on fait une plus
grande attention a cette
experience, on aperçoit
plusieurs circonſtances
particulieres, que Mariotte
a deja remarqué dans son
livre de la percuſſion ou
choq des corps, dans lequel
il donne les regles du mouve-
ment ſur des pareilles
experiences. Lorsque la
boule de bois eſt grande,
et ainſy plus peſante, celle
de terre graſſe eſt ausſy
plus applatie quand elle
vient a heurter; mais en
ce cas, la boule de bois eſt
ausſy mûe plus lentement.
Par ou on voit qu'un corps
peſant, ou qui contient
plus de matiere, lorsqu'il
doit eſtre mû, repouſſe
davantage

Circonſtances
particulieres.

D'avantage quand il est
 pressé par un corps qui le
 heurte, qu'un autre plus
 léger, ou qui a moins de
 matiere qui se meut avec
 luij: En faveur de la brieveté
 nous appellerons cette matiere,
La Matiere propre. De
 même, lorsque deux boules
 de terre grasse mouillée, dont
 l'une est plus grosse que
 l'autre, viennent a descendre
 d'une même hauteur, et ainsi
 avec la même vitesse; la
 plus grosse et plus pesante
 qui contient plus de
 matiere propre, est ausy
 plus aplatie que l'autre
 qui n'en contient pas tant;
 Mais ausy elle meut et
 plus fortement et plus vite
 la boule de bois; je dis plus
 fortement en ce qu'elle
 montera plus haut que
 l'autre. D'où il est évident
 qu'un corps repousse
 davantage celui qui
 contient plus de matiere
 propre

Figure multiplie /
 matiere.

propre, que celui qui en contient moins, quand l'un et l'autre heurtent avec la même vitesse. Mais comme celui qui contient plus de matière proprement plus fortement et plus vite; on voit ausſy par là, qu'il heurte plus fortement que l'autre qui n'en contient pas tant. On trouve ensuite que lors qu'on fait descendre de plus haut la boule de terre grasse, et qu'ainsy elle heurte celle de bois avec une plus grande vitesse, sa figure ronde en est ausſy plus aplatie que si elle descendoit d'une moindre hauteur, et qu'ainsy elle heurtât avec une moindre vitesse. En échange la boule de bois est mië avec plus de vitesse au premier cas qu'au second. D'où il paroît qu'un même corps repousse davantage celui qui le heurte avec une plus grande vitesse, que celui

celuy qui le heurte avec une
vitesse moindre. Mais come
celuy qui se meut avec plus
de vitesse, meut auspy celuy
qu'il heurte, et plus fortement
et plus vite, que ne fait celuy
qui n'a pas tant de vitesse;
on voit de plus qu'il heurte
plus fortement qu'un autre
qui contient autant de
Matiere propre, mais qui
n'a ^{pas} tant de vitesse. Car je
crois que personne ne nie
que par un ~~un~~ plus grand
heur, un corps soit mû
plus vite que par un moindre
et qu'on a besoin d'un plus
grand heurt, pour mouvoir
un corps avec vitesse, que
lors qu'il faut seulement
le mouvoir lentement.
Car celuy qui voudroit en
douter n'auroit qu'à en
faire l'essay, et en seroit
bientôt convaincu. Or
comme nous avons trouvé,
qu'un corps fait un plus
grand

grand heurt quand il a ou plus de matiere propre, ou plus de vitesse qu'un autre, mais que nous avons vu ausy, que le premier est plus repousse que l'autre, par le corps qu'il heurte; il est evident, qu'un corps qui heurte fortement, est plus repousse que celui qui fait un moindre choc.

§. 657.

Ainsy puisqu'un corps qui est heurte par un autre, repousse par sa force resistente en ce qu'il resiste par la au mouvement / §. 607. / il est clair que la grandeur de sa force resistente est determinee par la grandeur du choc. De sorte qu'elle n'a pas de limites certaines, mais qu'elle recoit sa limitation seulement par le choc, dans lequel se trouve par consequent la raison de ses changements / §. 29. / De cette maniere

grandeur de la force
resistante.

manière un corps peut
beaucoup ou peu résister
au mouvement, savoir,
il résiste plus fortement
à un mouvement plus
fort, et moins à un
moindre.

V. 658.

La force mouvante
peut augmenter
et diminuer.

Pour ce qui concerne la
force mouvante, on trouve,
qu'elle peut augmenter et
diminuer en un corps.
Car lorsqu'un corps se meut
avec une certaine vitesse,
il peut par un nouveau
choc acquies une plus
grande vitesse. Or comme
chacun conviendra aisement
que pour produire un
mouvement vite il faut
une plus grande force, que
pour un autre plus lent, il
est clair, que la force mouvante
augmente alors. On peut
encore le connoître par ceci:
un corps qui se meut plus
vite qu'auparavant, peut
mettre

mettre en mouvement un plus grand corps et heurte plus fortement, que lorsqu'il se mouvoit plus lentement.

Et ce qui peut mouvoir un plus grand corps, et qui heurte plus fortement, doit avoir plus de force, que ce qui ne peut pas mouvoir un si grand corps, et qui ne heurte pas si fortement.

De même on voit que la force mouvante peut être diminuée.

Car lorsque p. c. un corps qui se meut avec un certain degré de vitesse, vient à en heurter un autre; il se meut après cela plus lentement.

Et comme on a fait voir précédemment, qu'un corps à une plus grande force, quand il se meut avec vitesse, que lorsque son mouvement est plus lent; il est aussi évident, que sa force diminue avec sa vitesse, et qu'ainsy elle peut être diminuée. On peut faire voir de la même manière,

qu'un

qu'un corps a une plus petite
force quand il se meut lente-
=ment, tout comme nous avons
fait voir, qu'il en a une plus
grande, quand il se meut
avec plus de vitesse. Sçavoir,
un corps qui se meut plus
lentement ne peut pas
mettre en mouvement un si
grand corps, que s'il se
mouvoit vite, et dans le
premier cas, il ne peut ausfy
heutter si fortement, que
dans le dernier. Or, ce qui
ne peut mouvoir un si grand
corps, ni heutter ausfy
fortement qu'un autre,
doit sans doute avoir moins
de force.

V. 659.

Mais il n'est pas surprenant
que la force mouvante puisse
augmenter et diminuer: car
une force ne souffre de change-
=ment que dans ses degrez,
et ainsi la force mouvante
n'est pas changée autrement
par les degrez de la vitesse,

que

Éclaircissement.

que la matiere dans son extension, l'est, par la figure. Sçavoir, tous les changements ne sont autre chose que des variations de limites /§. 107./ De même donc, que l'extension obtient ses limites par la figure /§. 54./ ainsi la force mouvante obtient ses limites par le degré mesuré de la vitesse.

§. 66c.

Et par ceij Leibnitz, à prouvé que la force dans un corps est un être durable. Car ce qui a ses limites, et peut les changer, doit être quelque chose de subsistant par soy même et durable.

§. 66t.

Puisque l'augmentation, et la diminution de la force consiste purement dans un changement de limites /§. 65g./ il est évident qu'elle peut arriver, sans qu'il soit besoin que quelque chose soit

La force mouvante
est un être durable.

/§. 66a. et 66b./

Comment son augmentation
et sa diminution trouve lieu.

17
soit créé de nouveau, ou qu'
une chose qui est déjà, soit
anéantie, tout comme une figure
peut commencer et cesser,
sans qu'il soit besoin de
créer une nouvelle matière,
ou d'en anéantir une ancienne.
Savoir, les degrés de la
vitesse sont les limites de
la force mouvante par les-
quels elle est changée, tout
comme la figure fait les
limites de la matière /§. 659./.

§. 662.

Mais de même que la matière
ne peut jamais être sans
figure, quand elle a sa
grandeur mesurée et qu'elle
n'est pas infiniment grande
/§. 54./; de même la force
mouvante ne peut jamais
être sans un certain degré
de vitesse et sans une certaine
direction. Car elle est dans
un effort continu /§. 117./,
et doit avoir par conséquent, un
degré mesuré de vitesse, et une
direction déterminée.

§. 663.

La force mouvante a
toujours un certain
degré de vitesse et une
direction déterminée.

Le changement doit
arriver d'une maniere
comprehensible.

Il arrive par le
choq des corps.

§. 663.

Or, selon la proposition de la raison suffisante, rien ne peut être qui n'ait sa raison suffisante pourquoy il est plutôt qu'il n'est pas §. 30/. Il faut donc ausfy que le present degré de vitesse ait sa certaine raison pourquoy il est present, et pourquoy il suit le precedent. Et ainsi il faut qu'il soit comprehensible, comment du present degré de vitesse il en peut resulter un plus grand, ou un moindre §. 29./.

§. 664.

Nous trouvons dans l'experience qu'il ne peut arriver aucun changement dans la vitesse d'un corps que par le choq: Sçavoir, quand un corps est en mouvement, et qu'un autre qui se meut avec plus de vitesse vient à le heurter, sa vitesse devient plus grande, au lieu que s'il heurte à un autre qui est en repos, ou qui se meut plus

plus lentement que luy,
sa vitesse devient moindre.
L'experience fait voir de
même, qu'aucun corps n'est
tiré de son repos et mis en
mouvement, que par le chocq
d'un autre qui est en mouve-
ment. Et ainsi il n'arrive
aucun mouvement que par
un mouvement precedent.

§. 665.

Mais il est besoin apresent
d'examiner plus exactement
quel est le changement que
arrive dans les corps par
le chocq. Nous avons deja
vu cy dessus, que lorsqu'une
boule molle vient a heurter
une boule de bois, elle devient
platte du côté par lequel
elle a touché / §. 656. / Par ou
on voit que dans le chocq, les
parties qui se touchent sont
comprimées par le pressement
et le repressement des corps.
Savoir, dans les corps mous
on peut apercevoir, que leurs
parties

Dans les choqs les
parties qui se touchent
sont comprimées.

parties qui se sont touchées se
sont comprimées, parce que
leur figure demeure changée
après le choc. Mais on
pourroit douter que la même
chose arrive dans les autres
corps, comme p. e. dans deux
boules d'ivoire, où on ne
remarque aucun changement
après leur choc. Je ne me
souviens pas à la vérité
d'avoir lu nulle part, qu'on
ait fait quelque expérience
pour sçavoir, si les corps,
dans lesquels on ne remarque
aucun changement après le
choc, ont pourtant été
comprimés par le choc.
Mais on peut comprendre
par d'autres raisons, que
cela doit être ainsi. Mariotte
dans son livre cité cy dessus
prop. 14. p. 1. p. 23. a fait plusieurs
remarques qui le confirment.
Car l. nous y trouvons, et
l'expérience l'apprend à tous
ceux qui ont un peu d'attention

17
a ce qui se passe dans la
nature, qu'il y a des corps
qui changent de figure lors
qu'ils sont comprimés, et
reprennent leur première
figure, dès qu'ils ne sont
plus comprimés. Tel est
le ballon rempli d'air. Si
on le presse contre une table,
il deviendra un peu plat,
tant, contre la ~~la~~ table, qu'a-
l'endroit où la main le
presse, et il le devient plus
ou moins, selon la force
avec laquelle il est pressé.
Aussitôt qu'on retire la
main, il redevient rond
comme il étoit auparavant.
La même chose arrive à
une vessie qu'on a fort
enflée et bien liée afin
que l'air n'en puisse sortir.
Qu'on prenne un anneau
fait d'une lame d'acier,
et qu'on le presse de même
contre une table, il changera
sa figure circulaire et
deviendra

ambiguë /
Anast.

deviendra ovale . Mais
aussitôt qu'on cesse de presser,
il reprend sa figure circulaire.
On attribue a ces corps une
force elastique : Car par la
force elastique d'un corps,
on n'entend autre chose
qu'un effort de s'étendre,
ou de remplir un plus grand
grand espace . En second
lieu Mariotte remarque,
que lors qu'un corps avec
une force elastique, tombe
sur un autre corps de la
même espèce, il ressaute a
la même hauteur d'où il
étoit descendu, mais qu'il
luy demeure un petit change-
ment de figure a l'endroit
où il a touché, et qu'on
aperçoit la même chose
a l'autre corps, s'il est de
la même espèce . Par où
on voit aisement, que ce
ressaut vient de la force
elastique, et que le corps
qui a le plus de cette force
change moins sa figure
qu'un

qu'un autre qui en a moins.
Et ainsi quoy que l'expérience
montre qu'on n'aperçoit pas
toujours le changement de
figure qui arrive par le choc
de corps qui ressaillent en
arrière, il est aisé de juger,
qu'ils changent bien aussi
leur figure dans le choc, et
que ce n'est qu'après le
choc qu'ils reprennent leur
première figure. Il demeure
donc certain que tous les
corps, lorsqu'ils se heurtent,
changent leur figure, et qu'
ainsy ils se compriment
dans les parties, où ils se
touchent. Et je montreraï
dans ma Physique d'une
manière visible et par
l'expérience, que chaque
corps change de figure quand
il en heurte un autre, quand
même on n'aperçoit aucun
changement après le choc.

§. 666.

Mais de même que dans le
choc, les parties qui se
touchent

Quand après le choc
ils se séparent.

touchent sont comprimées ;
on trouve ausfy que dans
les corps qui ont une force
elastique sensible, elles
se reparent apres le choc.
La chose est claire parce
qu'il vient d'etre cite de
Mariotte, et dans ma Physique
cela sera deduit plus
amplement.

§. 667.

De plus il est aise a
remarquer, que toutes les
parties d'un corps sont mues
avec une egale vitesse. Car
tout le corps se meut a la
fois, et ainsy toutes les
parties arrivent en même
tems d'un lieu dans un autre.
Si une partie se mouvait
plus vite que l'autre ; il
faudroit donc que la plus
lente demeurat en arriere,
et qu'elle se separat
de celle qui iroit plus vite,
ou bien il ne pourroit
point y avoir du tout
de mouvement.

§. 668.

Toutes les parties d'un
corps se meuvent avec
une egale vitesse.

§. 668.

Les corps s'arrêtent
l'un l'autre pendant
le choc.

Lorsque le corps A heurte le corps B, B repousse A et A comprime quelques parties dans B et B en comprime quelques unes dans A [§. 663.]. Dans le sens que cela arrive ni le corps B ni le corps A ne sauraient continuer de se mouvoir. Car tant que B repousse il ne quitte pas sa place et ne donne point d'espace à A. C'est pourquoy A ne sauroit continuer d'aller, et demeure dans le lieu où il est. Mais B ausy ne sauroit bouger tant qu'il repousse A. Car si A le heurte à sa droite, il presse du côté droit, et ainsi sa force est dirigée vers la droite. Et s'il devoit bouger il faudroit qu'il eût une direction vers la gauche. Et comme il est impossible que la même force ait à la fois une direction vers la droite et vers la gauche [§. 10.]: il faut que B s'arrête dans

dans le tems qu'il presse
contre A, et que A ne pouvant
aller plus loin tant que B
ne luy cede, il faut que dans
le choc les deux corps
s'arrêtent l'un l'autre.

§. 669.

Les corps s'arrêtent l'un
l'autre lorsqu'ils se pressent
avec egale force vers des
directions contraires / §. 645. /
C'est pourquoy, lorsque deux
corps qui se heurtent dans
leur mouvement, s'arrêtent
l'un l'autre pendant le
choc / §. 668. / l'un presse
l'autre autant qu'il en
est pressé. Sçavoir, quand
A heurte B et le veut pousser,
il est repressé par B auspy
fortement qu'il le presse.
Et c'est ce que les Mathema-
ticiens d'aujourd'huy
reçoivent come un axiome
quand ils recherchent les
regles du mouvement.
Mais on dit communement:
que l'effet d'un corps sur un
autre

Ils se pressent avec
une force egale.

autre et le contre-effet
de l'autre sont toujours
egaux: Sçavoir, par l'effet
du corps A sur B ils
entendent la pression,
lors qu'en le heurtant il
le presse, et par le contre-
effet, la pression du corps
B en ce que, dès qu'il est
heurté, il repousse l'autre
§. 670.

Objection.

Quelques uns, qui n'ont
pas bien entendu l'effet
d'un corps sur un autre,
se sont imaginé, qu'il ne
pourroit résulter aucun
mouvement si l'effet et le
contre-effet étoient égaux,
et qu'au contraire il faudroit
qu'ils s'arrêtassent l'un l'
autre et demeurassent
immobiles / §. 668. / sans
pouvoir jamais sortir de
la place. Ils prennent
l'exemple dont Newton
s'est servi pour éclaircir
cette

320
cette proposition, et
veulent le prouver par là.
« Quand un cheval / dit il /
« tire une pierre attachée a
« une corde, le cheval / pour
« parler ainsi / est tiré égale-
« ment vers la pierre, car la
« corde qui a été tendue des
« deux cotes, et qui veut se
« détendre, tire ausy forte-
« ment le cheval vers la
« pierre, que la pierre vers
« le cheval, et empeche autant
« l'un d'avancer, qu'elle
« contribue a ce que l'autre
« avance. Ceux donc qui
ont un doute au sujet de
cette proposition opposent
un autre exemple et disent.
qu'on se représente deux
hommes qui tirent a une
corde avec une égale force.
Si l'un tire ausy fortement
que l'autre, il n'est pas possi-
ble que l'un cede a l'autre,
et ainsi ils demeureroient
tous deux immobiles dans la
même

16
même place. Et c'est précisément
ment parce qu'aucun ne cède
à l'autre, qu'on conçoit, qu'ils
tirent avec une égale force.
Si donc le cheval étoit tiré
aussy fortement vers la
pierre, que la pierre vers le
cheval, comme Newton le sup-
pose, et comme notre proposition
l'exige; le cheval ne cederoit
pas à la pierre, ni la pierre
au cheval, et ainsi ils demeu-
reroient ensemble immobiles,
comme les hommes susdits.
Or l'expérience faisant voir
que le cheval marche et
entraîne la pierre; il est
clair, disent ils, que le
cheval tire plus fortement
que la pierre; tout comme
chaun conviendrait qu'entre
deux hommes celui là tire
le plus fortement, qui avec
la corde attire l'autre
vers soy, malgré luy.

Réponse.

§. 671.

On ne sauroit nier que cette objection n'ait d'abord quelque apparence: Mais le Professeur Hermann, dans son bel ouvrage du mouvement des corps solides, et des corps fluides y a déjà solidement répondu. Il ne faut pas confondre et regarder comme une chose la Force d'un corps, et son Effet: comme font ceux qui trouvent quelques difficultés dans notre proposition. Car un corps n'opere pas dans un autre avec toute la force qu'il a, mais seulement autant que l'autre luy résiste. L'effet du corps A dans B consiste à rompre la résistance de B. Car s'il ne luy résistoit pas, il le pousseroit sans peine en avant, lorsque dans son mouvement, il le trouveroit sur son passage. De même, lorsque le cheval tire la pierre, il n'opere pas sur la pierre.

pierre avec toute la force
qu'il employe a avancer,
mais seulement avec cette
partie qui suffit pour rompre
sa resistance. Le reste de
la force n'est pas employée
a l'operation: car il ne se
trouve rien qui luy resiste.
A mon avis on voit ceci
tres nettement dans l'Hy-
drostatique ou je l'ay
etabli sur des raisons fondees
en experience. Lorsque
p. e. on suspend dans l'eau
une boule de plomb ou de
pierre, grosse d'une ponce
cubique, la boule de quelque
poid qu'elle soit, pesante
ou legere, ne perd de son
poid ni plus ni moins,
que ce que pèse un ponce
cubique d'eau. Voicy la
raison de cette diminution
de son poid. La boule par
sa pesanteur presse sur
l'eau, et l'eau represse.
La boule veut faire quitter
la place a l'eau; mais l'eau
resiste

resiste par sa pesanteur.
Comme donc l'eau ne sauroit
ceder avant que toute sa
resistance soit vaincue,
l'eau resiste par toute sa
pesanteur. Or la boule
perdant de sa pesanteur la
valeur de la pesanteur de
l'eau; elle n'employe de sa
force pour vaincre la resistance,
qu'autant que sa grandeur
exige. Elle garde le reste
de la force pour soy, et
descend avec elle, lorsqu'on
la laisse tomber, jusqu'
au fond de l'eau. Dans
ce cas on voit clairement
qu'un corps pour vaincre
la resistance d'un autre,
n'employe pas de force
plus grande que n'est
la resistance, et qu'ainsy
son effet sur l'autre corps
doit être estimé egal à la
resistance. Et c'est dans ce sens
qu'il faut prendre l'effet et le
contre-effet de la proposition
que nous venons de d'affranchir
de l'objection. §. 672.

Durant le chocq deux
corps doivent être regardez
comme n'en faisant qu'un.

Comment dans le chocq
le mouvement se
communiqua :

18.
§. 672.
Comme les corps s'arrêtent
l'un l'autre dans le chocq
§. 668. par un pressement
d'égale force, et qui est contrain
l'un a l'autre §. 669. ils
tiennent ensemble pendant le
chocq comme s'ils n'étoient qu'
un corps §. 646. et par
consequent ne peuvent
être regardez pendant ce
tems là, ou dans cet instant,
que comme un seul corps
§. 549.

§. 673.
Tant que deux corps tiennent
ensemble et sont regardez
comme un corps: on doit
regarder chacun comme une
partie de ce qui est composé
des deux §. 24. C'est pour
quoy comme toutes les parties
d'un corps se meuvent
avec une égale vitesse §. 667.
il faut aussi que le mou-
vement de deux corps qui
se heurtent soit si également
partagé entre eux, que l'un obtiène
autant de vitesse que l'autre.

§. 674.

L'expérience le
confirme.

§. 674.

C'est ce que l'expérience
confirme. Car quand deux
corps qui n'ont point de
force extensive ou élastique
viennent à se heurter, ils
se meuvent après le choc
avec une vitesse égale.
La manière d'en faire l'
expérience peut se prendre
de ce qui a été dit cy dessus,
ou nous avons établi par
l'expérience, que les parties
des corps qui se heurtent,
sont comprimées à l'endroit
ou elles touchent / §. 655. /

§. 675.

C'est de ces deux raisons
ou principes; que l'effet et
le contre-effet de deux corps
sont égaux / §. 669. / et que les
corps obtiennent par le choc
une vitesse égale / §. 673. / qu'
on peut tirer toutes les
règles qu'on a trouvées du
mouvement des corps qui
n'ont point de force
élastique

Fondement des règles du
mouvement des corps qui
n'ont point de force
élastique.

élastique: comme on le peut
voir dans mes Elements de
la Méchanique.

§. 676.

Quand les corps n'ont pas
de force élastique, il faut qu'
après le choc, ils demeurent
attachés ensemble et se meu-
vent à la fois ensemble comme
un même corps. Car comme
dans le choc ils viennent
ensemble comme s'ils n'étoient
qu'un corps / §. 672. / et qu'
après le choc ils commencent
à se mouvoir avec une vitesse
égale, comme étant des parties
d'un même corps / §. 673. / ils
ne sauroient se séparer
sans cause / §. 30. /

§. 677.

Mais comme nous trouvons
dans l'expérience, que même
les corps, qui conservent une
autre figure après le choc,
continuent bien leur course
ensemble à la fois, mais
sans

Les corps qui n'ont point
de force extensive tiennent
ensemble après le choc.

Tous les corps dans le
monde ont une force
élastique.

37

sans demeurer attachez ensemble, et d'une façon que celui qui a heurté suit un peu plus lentement; on voit par là, qu'il faut qu'ils aient ausfy quelque degré de force élastique. Car par elle on comprend comment les corps se separent et que le dernier suit un peu plus lentement. Sçavoir, la force élastique du corps A qui precede, repousse un peu en arriere; apres la compression des parties faitc; le corps B, qui l'avoit heurté, et la force élastique du corps B pousse un peu plus en avant le corps A §. 665. Comme donc les deux corps A et B se repoussent l'un l'autre, ils ne tiennent plus ensemble §. 646. Mais quoy que dans le choiq, les deux corps avoient obtenu une egale vitesse, il arrive que par la

la force elastique la vitesse
du corps A est augmentée
et celle du corps B diminuée
en ce que par là le corps
A est poussé en avant, et
le corps B en arrière / p. 664. /

§. 678.

On voit bien par là que la
force elastique, par laquelle
les parties comprimées se
remettent en se dilatant, doit
causer un grand changement
dans la vitesse qu'elles ont
obtenu par le choc, lors
qu'elle est considerable dans
un des corps, ou dans tous
les deux. Car c'est comme
si les deux corps lorsqu'ils
se meuvent avec la vitesse
que leur a donné le choc,
reçoivent encore un nouvel
heurt / p. 665. / Mais il est
connu, que lorsqu'un corps
qui est déjà en mouvement,
reçoit un nouvel heurt
suivant la direction qu'il
à

La force elastique change
la vitesse obtenue par
le choc.

à dans son mouvement, ce mouvement devient par là plus vite. Et que si ce heurt est contraire à la direction du corps, il diminue non seulement la vitesse, mais qu'il peut même changer sa direction lorsque par là le corps obtient une vitesse plus grande qu'il n'avoit auparavant §. 664. f.

§. 679.

Mais la force elastique est toujours égale à la force du heurt par lequel les parties qui se touchent sont comprimées §. 665. f. Car quand un corps qui a une force elastique, est comprimé, la force elastique est égale à celle qui le comprime: ce qui est aisé à comprendre. Le corps qui est comprimé, résiste à une ultérieure compression par une force elastique déterminée par la compression. Or la force comprimante ne

pouvant

Grandeur de la force
elastique.

pouvant faire davantage
 que ce qu'elle fait, il faut
 que la résistance luy soit
 égale; donc la force élastique
 luy est égale. Or il est
 clair que les parties qui
 se touchent, de deux corps
 qui se heurtent, sont com-
 primées par le choc, et qu'
 ainsi le heurt est la force
 par laquelle elles sont
 comprimées. Donc il faut
 ausy que la force élastique
 déterminée par ce heurt, luy
 soit égal.

§. 680.

Lorsque deux corps se heurtent
 l'un presse autant qu'il
 est pressé par l'autre §. 669.
 Ainsi, c'est comme si les
 parties qui se touchent
 étoient comprimées par des
 forces égales. Or les forces
 élastiques déterminées par
 la compression étant égales
 à ces forces §. 679.; la force
 élastique par laquelle deux
 corps

Elle est égale dans les
 deux corps qui se
 pressent.

corps qui se heurtent se
separent, est egale dans
tous les deux.

§. 681.

Ainsy, le changement que
la force elastique cause dans
la vitesse obtenue par le
choc, est le meme qu'on
remarqueroit, si un des ces
deux corps estoit immobile
et que l'autre le heurtat avec
sa force elastique egale a
la sienne.

§. 682.

Ce sont là des raisons ou
Principes, sur lesquels
sont fondées les regles que
les Mathematiiciens d'aujourd'hui
donnent du mouvement
des corps qui ont une force
extensive; et on les trouvera
prouvées dans mes Elémens
de la Mechanique.

§. 683.

Par tout ce qui vient d'être
rapporté du mouvement,
fondé sur l'expérience,
et

Quel changement
en résulte.

Raison du mouvement
dans les corps qui ont
une force elastique.

Le mouvement se
communique peu à peu.

et prouvé par de bonnes
raisons, il est évident, que
le mouvement ne se communique
pas dans un instant mais
que tout arrive peu à peu
qu'il y a toujours une raison
suffisante pourquoy cela
arrive; et que par là on peut
expliquer intelligiblement
comment cela arrive.

V. 684.

Toutte la matiere etant
dans un mouvement conti-
nuel /p. 625. 645./ et ses parties
etant separées par là, elle
est en effet réellement divisée
et cela d'une maniere tres
subtile, de façon que nous
ne saurions ni atteindre
par le sens, ni comprendre
par l'imagination, la
petitesse de ses parties /p. 8485./

V. 685.

Et de là, que toutte la matiere
est en mouvement, et que dans
un même espace elle a
différents mouvements, résulte

la

La matiere est
réellement divisée.

Le mouvement fait la
différence des parties.

la difference de ses parties,
et elles obtiennent par là et
leur grandeur et leurs figures
§. 54. 61. Car s'il n'y avoit
point de mouvement dans la
matiere, aucune partie ne
pourroit estre distinguée que
par rapport au lieu, et toute
la matiere ensemble ne seroit
qu'un monceau desert et
vuide: Ce que Leibnitz a
déjà remarqué et allégué en
confirmation de la necessité
d'une force mouvante dans les
corps: Cela n'est pas nié
même par ceux qui ont douté
de la force mouvante, dont
ils n'avoient pas une juste
idée.

§. 686.

Tous les changements des corps
arrivent par le mouvement
§. 645. et en ce que des parties
sont ajoutées, ou ôtées, ou
transposées §. 72. 65. 68. 69. /
Or la matiere étant tres sub-
tilement divisée par les mou-
vements de la nature §. 684. /
et.

La Nature ne fait
point de saut.

et le mouvement se comuniquant
peu a peu /§. 683./; il faut
ausfy que tous les changements
des corps arrivent peu a peu
et qu'ainsy tous les évènements
arrivent peu a peu par certains
degrés. Et c'est ce qu'on entend
quand on dit: que la nature
ne fait point de sault.

§. 687.

Marque d'un évènement
naturel.

Ainsy c'est une marque certaine
d'une operation naturelle
quand elle se fait peu a peu
Sçavoir, toutes les fois qu'on
s'aperçoit que quelque chose
existe peu a peu, et non tout
d'un coup: on peut s'assurer
que c'est un évènement
naturel.

§. 688.

Les Miracles arrivent
en un instant.

Or tout ce qui ne se fait
pas par un sault mais peu
a peu, etant naturel /§. 687./
et un Miracle n'estant pas
naturel /§. 633./; il s'ensuit
qu'un Miracle ne scauroit
arriver peu a peu, mais
qu'il arrive tout d'un coup
en

en un instant. Et par là
on connoit que des êtres
simples ne peuvent comen-
cer ni finir que par un miracle,
parce qu'ils doivent comen-
cer et finir tout d'un coup, et
dans un instant, s'ils doivent
commencer et finir / §. 89.
101. 102. /.

§. 89.

Précavition.

Cependant il faut bien prendre
garde de ne pas se précipiter
en prenant pour un saut
ce qui arrive subitement.
Car le saut ne regarde pas
proprement le tems, mais
la connexion des choses, et
la maniere dont l'une
résulte de l'autre. Et cela
arrive par des degrez ou on
trouve toujours dans l'en-
premier une raison suffisante
pourquoy l'autre en résulte :
ce qui demande sans doute
un tems et une durée
remarquable dans les mou-
vements lents, mais qui
peut arriver subitement
dans

18.
Sans les mouvements qui
ont de la vitesse. p. e. Ce
seroit un saut dans le
mouvement, si le corps A
qui est heurté par B, —
s'écartoit aussitôt qu'il a
été touché. Car nous ne
trouverions point ici de
raison, pourquoy le mou-
vement se seroit communiqué
de cette manière, que tous
les deux eussent obtenu
par le choc une égale
vitesse. Mais comme nous
voyons que tout arrive
peu à peu, que les corps
présentent premièrement
l'un contre l'autre, et
que par là l'un résiste
au mouvement de l'autre
§. 669., qu'ensuite par
cette pression ces corps
tiennent ensemble comme
s'il n'en étoient qu'un §. 672.,
nous avons trouvé une raison
suffisante, que la vitesse
doit être égale dans toutes
les

185.
les parties de ces deux corps
§. 673. car par là nous
pouvons comprendre comment
cela arrive. Le qui a été
apporté cy dessus pour
éclaircir la différence de la
vérité et du rêve §. 143. peut
encore servir à éclaircir cej.
De même il servirait encore
un sault, si les viandes
pouvoient nourrir le corps,
sans être digérées, ou en
general, si d'une matière
il pouvoit se faire quelque
chose de nouveau sans qu'
elle eût été entièrement
résolüe, et sans qu'il y
eût plusieurs choses de
séparées. Car alors il ne
seroit plus compréhensible
comment l'un résulte de
l'autre. Ainsi la raison
suffisante empêche le
sault, comme le défaut
de cette raison le permet
dans un rêve §. 30.

Pourquoy un corps qui se
meut d'un endroit a un
autre doit se mouvoir a-
travers tous les lieux
qui se trouvent sur
son passage.

§. 690.
Et par là, il est compréhensible
pourquoy un corps qui se
meut, ne peut pas arriver
d'un lieu a un autre, sans
se mouvoir a la fois dans
tous les lieux qui sont entre
deux, et qu'ainsy sa route
doit estre continuë. Sçavoir,
quand on demande pour-
quoy cela arrive, on peut
repondre brievement, que
c'est, parce que la nature
ne souffre point de sault,
mais que ce qui arrive
naturellement, doit arriver
de l'un a l'autre / §. 689. f.
Mais si on doit expliquer,
quel seroit le sault qui
arriveroit, c. a. d. si on
demande: pourquoy la
nature ne souffre pas icy
de sault? on doit repondre,
come dans tous les cas ou
icelle question a lieu: que
c'est, parce que sans cela
il ne seroit pas compre-
hensible, comment le corps
seroit

seroit venu d'un endroit
dans l'autre, et qu'ainsy
ce changement de lieu
n'auroit pas une raison
suffisante /§. 29./: ce qui
ne peut avoir lieu /§. 30./,
surtout dans la verité
des êtres /§. 143./.

§. 691.

Mais come il pourroit
aisement arriver, qu'on
confondroit des évènements
subits avec le sault et que
ainsy on ne les regarderoit
plus come naturels /§. 687./,
que par consequent on en
feroit un Miracle /§. 633./,
il ne sera pas inutile
de rechercher un peu plus
exactement d'où peuvent
venir les évènements subits
dans la nature. Or come
par rapport aux êtres
corporels, tout ce qui peut
tomber dans nos sens,
arrive, ou de la Matière,
ou du mouvement /§. 616./,
il

D'où viennent les
évènements subits.

18
il faut, lorsqu'une chose
doit arriver subitement, qu'il
s'assemble dans un tems
tres court, ou beaucoup de
petites parties de matiere,
ou beaucoup de petits mou-
vements. Un exemple du
premier cas seroit, si le
Ciel qui est serain, se
couvroit de nuages lorsqu'on
s'y attend le moins.
Car on sçait, & je le feray
aussy voir dans une autre
occasion ou j'en traiteray, //
que les nuages sont une
quantité de vapeurs, et ces
vapeurs ne montent pas
dans l'air, lorsque le ciel
se couvre de nuages, mais
elles y sont déjà auparavant.
Elles estoient seulement
dispersées, et apresent
elles se rassemblent. Lors-
qu'elles estoient dispersées,
on ne pouvoit les voir a-
cause de leur petitesse,
mais elles deviennent
visibles

visibles lorsqu'elles se sont
assemblées. Dans plusieurs
experiances de chimie, et
dans la maniere dont s'¹
allume la poudre, nous avons
un exemple du second cas.
Car quand une etincelle tombe
sur un grain de poudre, elle
fond seulement un peu de
matiere, et la met en mou-
vement, mais celle cy en fond
d'autres, et ainsy de même
par tout le monceau de poudre.
Mais comme icy tout se fait
avec beaucoup de vitesse, le
mouvement de la poudre
allumée devient remarquable,
parce que les mouvements
de beaucoup de petites parties
s'assemblent.

§. 692.

Mais come pour cet effet
il faut, qu'aussy bien cette
quantité de petites parties
de matiere, que cette quantité
de petits mouvements, s'¹
assemblent dans un tems
tres court, et presque point
remarquable.

Que la nature divise
le tems avec une
grande subtilité.

remarquable. Il sera
nécessaire que nous fassions
de nous représenter avec
quelque netteté, la peti-
tesse des divisions que la
nature fait du t^{em}s. Nous
ne saurons connoître
les parties du t^{em}s, ni
les distinguer d'autres
parties, que par les chan-
gements qui y arrivent
§. 96. / Or les Microscopes
nous decouvant dans la
nature des parties si
petites que nous ne pour-
rions sans cela les
apercevoir, nous devons
avoir recours à eux pour
les divisions ausy bien,
du t^{em}s, que de l'espace
§. 84. 85. / De lisle a
decouvert par un Micro-
scope un vermisseau qui
dans le t^{em}s d'une seconde,
dans lequel le poux peut
à peine battre une seul
fois, a remuë le pied
mille

180
mille fois. Ainsi un ^{un}tems
que nous nommons instant
peut encore etre divise
mille fois; donc une heure
qui a 3600. secondes peut
etre divisee en 360000. de
parties remarquables. —
Car quand on veut examiner
ce que Leeuwenhoecken
et d'autres ont observe
de pareils changements
qu'ils ont aperceu par
de bons verres, nous pour-
rions distinguer d'une
maniere remarquable,
des parties encore beaucoup
plus petites du tems.
On pourroit même, s'il
en etoit besoin, prouver
la division du tems, par
la division de l'espace.
Car on n'a qu'à prendre
un espace, dans lequel
il arrive un mouvement
en un tems tres court, et
rechercher ensuite par
un microscope en combien
de

18
De petites parties on trouve
divisé un tel espace.
Car dans chacune de ces
parties, une petite chose
doit s'y arrêter un certain
tems, puisqu'il n'est pas
possible qu'elle remplisse
à la fois deux parties
de cet espace.

§. 693.

Aucun mouvement ne
se communique autrement
que peu à peu / §. 683. /
Là où il n'y a point
de parties qui puissent
céder, et ensuite se
redilater, le mouvement
ne sauroit être communiqué
peu à peu / §. 685. et suivants,
Ainsi ce qui n'a point de
parties et par conséquent
un être simple / §. 75. / ne
sauroit être mué lui tout
seul. Donc le mouvement
appartient seulement aux
êtres composés / §. 51. / c. a. d.
aux corps / §. 606. /

§. 694.

Des êtres simples ne
sauroient être mués,
mais seulement les corps.

La Nature ne resout
pas la matiere dans
ses Elements.

On ne scauroit parvenir
à voir les elements ni
en general rien de
simple.

§. 694.

Et les êtres simples étant
distingues, et dès là hors d'
ensemble /§. 602./, mais
aucun n'étant mobile pour
soy seul /§. 693./; il sensuit
qu'aucun ne peut être ôté
d'auprès de l'autre. Et par
là non seulement on trouve
éclairci ce qui a été dit de
la connexion des êtres
simples /§. 605./; mais il
est évident ausssy, que la
Nature qui n'a d'autre
moyen de partager la
matiere que le mouvement,
ne resout nullement la
Matiere dans ses elements
/§. 582./.

§. 695.

Et nous sommes par là en
état de prouver, ce que nous
n'avons donné cy des fois
que pour probable /§. 86./
^(qu'il est impossible de découvrir)
sçavoir, par des microscopes
les êtres simples, c'est à dire
les elements de la matiere
/§. 582./.

Cat ce que nous
decouvrons

decouvrons par des Microscop-
=pes, nous le voyons au
moyen de la lumiere, et il
saut pour cela que l'objet
renvoye les rayons de la
lumiere. Cela demande
un mouvement. Mais
nul être simple n'est en
mouvement / §. 693. / et ne
peut par consequent com-
muniquer aucun mouvement
a un autre / §. 664. / Donc
un être simple ne sauroit
renvoyer de la lumiere, et
par consequent ne sauroit
être vu. On pourroit
s'imaginer peut être, que
les regles du mouvement
que nous avons remarqué
icy desfus, n'ont lieu que
par rapport aux corps,
mais qu'elles pourroient
être autres par rapport
aux êtres simples. Mais
nous n'avons ni conception
ou idée, ni exemple, d'un
autre mouvement, et ainsi
aucune

347
aucune raison pourquoy
nous posions, que la
nature des êtres est établie
sur des regles contradictoires,
telles que seroient p. e. si
par rapport aux corps il
n'y avoit point de mouve-
ment que celui qui resulte
d'un mouvement antecedent,
et que tout mouvement se
communiquoit peu a peu, mais
que par rapport aux êtres
simples, il ne fut pas besoin
que le mouvement, resultat
d'un mouvement antecedent,
ni qu'il se communiquât peu
a peu.

§. 696.

Cependant il ne faut pas
s'imaginer, que les éléments
soient des parties indivisibles
de la matiere, d'où existent
ensuite les corps visibles;
car comme ils se laissent
mouvoir avec les êtres
composés dans lesquels ils
se trouvent; il peut arriver
que ceux qui se trouvent
dans

La matiere ne consiste
pas en certaines parties
invariables.

10
dans cette partie, soient avec elle séparés par un nouveau mouvement, et joints à quelque autre / §. 684. / Ainsi la matière ne consiste pas en certaines petites parties invariables.

§. 694.

Nous avons vu jusqu'icy, ce qui arrive dans l'expérience, quand un corps en meut un autre; Et on a prouvé cy dessus que pour cet effet un corps devoit avoir et une force résistante et une force mouvante / §. 607. 623. /

A présent nous en venons à la question importante, comment donc la Force vient dans le corps. Nous avons vu cy dessus, que la Force doit être une chose continue / §. 660. / Mais nous ne trouvons dans les corps rien de continu que les éléments / §. 584. / d'où résulte la matière / §. 607. / Donc il faut

La Force est
originellement
dans les Elements.

Il faut que la force se trouve
originellement dans les
elements.

§. 698.

Mais comme les corps visibles,
et toutes leurs parties que
nous pourrions decouvrir par
les meilleurs microscopes, ne
sont pas composés immédiatement
par les elements, mais toujours
seulement par de plus petits
corps; ainsi ces corps n'ont
pas non plus leur force
immédiatement des éléments,
mais plutôt de matieres
fluides qui se meuvent dans
les espaces qui se trouvent
par ci par là vuides de
matiere propre. Nous
trouvons un exemple de ceuy
dans la pesanteur, par
laquelle un corps non-
seulement resiste au mou-
vement, come nous le voyons
dans l'eau, et dans d'autres
matieres fluides; mais par
laquelle ausy un corps

est

Dans les corps elle vient
par des matieres fluides
qui sont en mouvement.

est mu, come nous le voyons
par la chute d'une pierre
qui descend d'en haut. Car
la pesanteur ne peut exister
sans une raison suffisante
[§. 30.], et ne peut que par là
être expliquée intelligible-
ment [§. 77.]; or nous savons
par ce qui precede qu'aucun
mouvement ne peut être
continuellement augmenté,
que par un heurt continuel
[§. 664.]. Il faut donc que la
matière de la pierre pendant
qu'elle tombe, soit constamment
poussée vers le centre de la
terre. Ainsi il faut qu'il
y ait quelque chose qui la
penètre par tout, et puisse
arriver a ses parties, c. a. d.
on a besoin pour cela d'une
matière subtile et fluide,
qui soit dans un mouvement
continuel. C'est par
une semblable matière
qu'on explique la force
élastique, et la force
Magnétique;

Magnétique; dequoy on
traittera plus amplement
dans la Physique.

§. 699.

Nous appellerons Matiere
etrangere celle qui se meut
par les espaces qui se
trouvent vuides de leur
matiere propre. Or en
tant qu'un corps contient
en soy de cette matiere
etrangere; en tant on peut
dire, qu'il a sa force en
soy.

§. 700.

Il est evident par là, que
pour expliquer les évène-
ments dans le monde visible,
il n'est pas besoin de citer
la force originale ou
principale qui est dans
les elements / §. 697. / Mais
qu'on peut s'en tenir a ces
forces qui peuvent s'expli-
quer par le mouvement d'une
matiere subtile et fluide
dans l'espace vuide des
corps / §. 698. /

§. 701.

Un corps a sa
force en soy.

/ formale matris /

A quelle force il faut
avoir egard dans l'
explication des évène-
ments naturels.

Ursprüngliche
Kräfte.

§. 701.

En quoy consiste la
perfection du Monde.

Il y auroit bien encore
plusieurs difficultez par
rapport au mouvement,
mais je me reserve de
travailler a les lever dans
un autre occasion. Ainsi
je vais continuer icy. en
faisant voir en quoy consiste
la perfection du Monde,
et quelle est la source des
imperfections dans un
Monde. J'ay fait voir cy-
dessus §. 152. en general,
que la perfection est une
harmonie de la Multiplieité.
Or come le monde est
composé de beaucoup de
corps §. 606. et chacun
de ceux là, de beaucoup
d'autres corps plus petits
§. 613. et que leur estat
varie dans tous les instants
§. 615. 625. ou bien pour parler
en general, le monde etant
une suite d'êtres variables
qui sont a côté l'un de l'
autre et se suivent, mais
qui

qui tous ensemble sont en connexion /§. 544./; La perfection du monde consiste en ce que tout ce qui existe à la fois, et se suit, est en harmonie, c. a. d. que la raison particulière de chaque chose /§. 545./ puisse toujours se résoudre par les mêmes raisons universelles. Il s'ensuit, que la perfection du monde est grande à proportion de la grandeur de cette harmonie.

§. 702.

Comme la perfection du Monde doit être jugée par l'harmonie de tous les êtres des plus grands jusqu'au plus petits, existants ensemble ou se suivant /§. 701./; mais qu'il n'est pas possible que nous connoissions tous les êtres, encore moins, que nous apercevions comment ils sont tous ensemble en harmonie /§. 591./; nous ne sommes pas en état de comprendre ni

Nous ne saurions
comprendre la
perfection du
monde.

ni d'expliquer en detail
la perfection du monde
§. 171.

§. 703.

Or puisque l'imperfection
des parties peut appartenir
à la perfection du tout §. 170.
il est possible que nous,
qui ne pouvons qu'apercevoir
un peu la perfection des
parties, mais qui ne
pouvons nullement com-
prendre la perfection de
tout le monde §. 702. nous
regardions quelque fois le
monde come imparfait dans
quelqu'une de ces parties,
pendant qu'en effet il a
la plus grande perfection
qui peut être en un monde

§. 704.

Cela arrive non seulement
quand nous voulons juger
de la perfection du monde
entier; mais nous pouvons
aussy nous tromper lorsqu'il
s'agit seulement des parties
et

Nous pouvons quelque
fois nous tromper dans
le jugement que nous
en portons.

Même dans le jugement
de la perfection des
êtres individus.

et même de très petits corps.
Car dans chaque être dans
le monde nous trouvons
tant de multiplicité, et une
variété de connexion avec
d'autres, si grande, que
nous ne sommes pas capable
de tout apercevoir. Ainsi
il se peut présenter une
chose qui considérée
individuellement peut avec
raison être tenue pour
imparfaite, mais qui change
entièrement de face lors
qu'elle est examinée dans
sa connexion avec d'autres
êtres.

§. 705.

Nous nous trompons en-
cey particulièrement, lors
que nous devons juger de
notre état: car nous ne
regardons qu'au présent,
et ne songeons pas à sa
connexion avec le passé
et avec l'avenir. Nous ne
considérons pas même tout
le présent, et négligeons

par

Et particulièrement
dans le jugement
de notre état.

par consequent d'en examiner l'harmonie. Celui donc qui veut juger raisonnablement de son état, doit observer avec soin l'un et l'autre de ces deux points qu'on oublie ordinairement.

§. 706.

Chaque perfection a ses regles sur lesquelles elle est jugée / §. 164 /. Donc il faut ausy que celle du monde ait ses regles sur lesquelles on puisse le juger. C'est donc ces regles qu'il faut rechercher quand on veut juger de la perfection du monde.

§. 707.

Les regles tirent leur source de la raison de la perfection / §. 164 /. p. c. La representation des êtres presents est la raison de la perfection de l'oeil, ainsi les regles sur lesquelles l'oeil

La perfection du monde a ses regles particulieres.

Comment on les reconnoit.

l'œil est composé, tirent
leur source de cette repre-
sentation des êtres présents.
Or, come la perfection du
monde exige, que tout soit
ensemble en harmonie
[B. 152.]; Il faut ausfy, que
les raisons particulières
des perfections d'êtres par-
ticuliers, ayant une raison
capitale dans laquelle
elles conviennent enfin,
toutes ensemble, et par
laquelle elles puissent
être comprehensibles. Et
de cette Raison capitale
resultent les regles uni-
verselles desquelles on
deduit ensuite les regles
particulieres. Celuy qui
voudroit donc trouver ces
regles par le Sens, doit
d'abord chercher la Raison
capitale de la perfection,
et en deduire les regles
universelles; puis, au-
moyen de la Raison capitale,
chercher les raisons de la
perfection des êtres
particuliers

particuliers dans leur
essence /§. 33./, et en deduire
les regles des perfection par-
ticulieres, en les connectant
avec les regles universelles.
Mais on peut encore prendre
une autre voye, dans la
quelle on trouve plus de
facilité que dans la premiere
Sçavoir, On cherche la
raison de la perfection
d'êtres particuliers /§. 157/
et on en forme les regles.
Or come les regles particu-
lières comprennent les
regles plus generales, on
peut par leur moyen par-
venir a des regles plus
generales. Il seroit tres
utile, par consequent, qu'en
suivant les regles qui ont
été données dans le premier
chapitre, de la perfection
des êtres en general /§. 152.
et suiv./ on recherchat la
perfection de beaucoup
d'êtres particuliers, que
nous trouvons dans la Nature

et

et dans l'art, et qu'on en
notat avec soin les regles;
par là on trouveroit dans
la suite les Regles univer-
selles avec beaucoup de
facilité.

§. 708.

Je ne doute pas, que si on
faisoit beaucoup de recherches
semblables, on ne parvint
avec le tēms, a trouver une
Science particuliere des
regles de perfection de la
Nature et de l'art, qui
contribueroit considerable-
ment a une sage et prudente
conduite parmi les hommes
/§. 19 mor. /.

§. 709.

Nous avons déjà eü cy-dessus
de pareilles regles universelles
sur lesquelles se fonde la
perfection de la Nature.

Je mets de ce nombre, que
la nature ne fait point
de sault: Car par là il
arrive, que tout devient
comprehensible dans le
monde, et que, come je
le

Science particuliere
a cet egard.

Exemples des
pareilles regles.

19
le fais voir plus bas, Le
monde est non seulement
un oeuvre de la Puissance,
mais ausy de la Sagesse
de Dieu, et que les oeuvres
de la Nature peuvent nous
contenter. Je mets encore
de ce rang, qu'un corps
represente toujours un autre
corps, autant qu'il en est
presse: Car c'est en quoy
se fondent les regles du
mouvement qui font l'ordre
de la Nature. Et ailleurs
on a deja remarque d'autres
regles de cet ordre, telle est
p. e. que la Nature prefere
toujours la plus courte
voye, qu'ainsy elle ne
souffre point de detours, come
on le voit par les regles du
mouvement que j'ay proposees
dans mes Elements de la
Mechanique. Telle est
encore celle, que dans la
Nature il y a toujours
une même force entretenue,
comme la trouvé Leibnitz

D'où viennent les
imperfections
dans la Nature.

et come je l'ay prouvé dans
mes Elements de la Mecha-
nique / §. 425. 426. /.

§. 710.

J'ay prouvé cy dessus en
general, que quelques fois
les regles de la perfection,
peuvent se combattre et
que de là resulte une
exemption de la regle, d'où
vient l'imperfection qui
est inévitable / §. 164. 165. 169. /.
C'est pourquoy, come il y a
dans le monde une grande
difference des êtres, qui tous
ont leur regles particulières
de perfection, et que cepen-
= dant il y a des regles uni-
= verselles de la perfection
/ §. 706. 709. /; il est aisé de
juger, qu'encore il y les
regles se contredisent quel-
= ques fois, et peuvent par
là causer une imperfection
inévitable. p. c. La repre-
= sentation des êtres que nous
devons voir, est la raison,
de la perfection de l'œil.

Deux

Deux choses sont requises
pour la perfection de cette
representation, Sçavoir,
de la Clarté, et de la Netteté,
car sans cela l'objet ne
peut être, ni bien reconnu,
ni distingué d'autres choses.
La Clarté requiert que les
rayons de la lumiere ne
deviennent pas trop foibles,
quand ils arrivent au fond
de l'œil; mais la netteté
exige, que l'image soit
grande, afin qu'on y puisse
distinguer plus de parties.
Celuy qui à quelque con-
noissance de l'Optique,
quand il n'en sçauroit que
ce que j'en enseigne dans
mes fondemens de la science
Optique, qu'on trouve au
commencement de la
troisième partie de ma
Mathématique Allemande,
sçaura, que le trop de Netteté
nuît à la Clarté. C'est
pourquoy, sans parler d'
autres regles qui combattent
celles

celles de la perfection de
l'oeil, il a fallu admettre
icy une exception de la
regle de la Netteté, pour
ne pas prejudicier a la
Clarté. Et de la resulte
l'imperfection de l'oeil, qu'
il ne voit pas si bien que
par un microscope. —

Cependant quand on con-
sidere l'oeil come une
partie du corps humain,
qu'ensuite on compare l'
imperfection de l'oeil avec
la perfection generale de
tout le corps; on trouve,
comme cela a été deduit
cy devant plus amplement
10. 703. /, que l'imperfection
de l'oeil appartient a la
perfection de tout le corps,
qui en effet auroit en
general moins de perfection,
si l'oeil en avoit d'avantage.
Nous ne devons point douter,
que ce que nous trouvons
dans ce petit exemple, ne
se trouve de même dans
tous

tous les autres. On n'a,
pour s'en assurer qu'à
faire l'opération que j'ay
proposée précédemment
18. 707. /.

§. 711.

Source des Evénements
extraordinaires.

Nous devons mettre au
nombre des imperfections
de la nature, les évènements
extraordinaires, comme la
naissance des monstres et
autres semblables. Car ce
sont encore des exceptions
de la règle, qui n'arrivent
par aucune autre raison,
que parce que dans ces
cas plusieurs règles
universelles se combattent.
Et nous pouvons dire sans
nous tromper, que même
les règles, par lesquelles
l'ordre est entretenu dans
le monde, et les choses
ordinaires sont produites,
produisent ausy dans son
tems et en son lieu ce qui
s'éloigne des règles, c'est à
dire, l'extraordinaire.

Celuy

Celui qui a appris l'optique conçoit aisement ceuy. Nous y trouvons des regles auxquelles la viue se conforme. Mais ces mêmes regles, suivant lesquelles dans la plupart des cas, nous voyons un objet tel qu'il est, contiennent ausy la raison pourquoy les choses nous paroissent quelques fois tout autrement qu'elles ne sont. p. e. La même regle selon laquelle il arrive, que je vois en mouvement un être qui est mu, fait ausy qu'un être me paroît se mouvoir, qui n'est point en mouvement, ou qu'un être en mouvement me paroît immobile §. 88. 96. opt. /.

§. 712.

Cependant il est certain qu'un monde est plus parfait, ou l'exception est tellement réglée, que la plus grande harmonie des regles est

conservée

Comment un monde est plus parfait qu'un autre

conservée /§. 166./, que lors-
que l'exception d'une règle
cause de nouveau une
exception d'une autre règle.
Au dernier cas les imperfections
se multiplieront sans neces-
sité et beaucoup de perfe-
ctions n'existeront pas,
qui eussent trouvé lieu avec
une autre exception. Mais
il nous est impossible de
faire voir cela dans un
monde en particulier §. 702
cependant dans des corps
particuliers; qu'on peut
tous regarder comme de
petits mondes /§. 544./, com-
me sont les corps des animaux
et les nôtres, on le peut
comprendre facilement.

§. 713.

Comme la perfection
consiste dans une harmonie
de la multiplicité /§. 152./,
et cette harmonie étant
plus grande plus la
multiplicité des êtres qui
sont en harmonie, est
grande,

Ultérieures raisons
de la perfection
du monde.

grande; il s'ensuit que le monde ou il se trouve une plus grande multiplicité d'êtres, est plus parfait, que celui ou on apperçoit moins de différence, et par conséquent, ou on remarque plus de choses, que là ou on a moins à remarquer.

§. 714.

Objection,

Il pourroit exister icy un doute, qui merite qu'on y fasse attention. Autre fois on composoit les montres de plus de roues qu'apresent, chacun tient que les nouvelles sont plus parfaittes, par la raison même, qu'on fait avec peu de roues, ce a quoy on en employoit beaucoup plus dans les vieilles. Et si on pouvoit composer une montre avec moins de roues encore que nous n'en employons apresent

appresent, et qui feroit
pourtant le même effet
que nos montres, on la
tiendrait pour plus par-
faite à cause de la sim-
plicité de sa composition.
Et en general on regarde
comme une imperfection
de faire avec beaucoup,
ce qu'on pourroit faire
avec peu. Donc on
devroit supposer qu'un
monde ou il n'y auroit
pas une si grande
multiplicité d'êtres,
seroit plus parfait qu'
un autre trop composé.
Et de cette façon il ne
s'ensuivroit pas, qu'un
monde fut plus parfait,
ou il y auroit plus de
choses à remarquer;
mais seulement, ou
tout seroit mieux en
harmonie.

Réponse.

§. 715.

Je ne nierai pas, que cette objection ne puisse paroître difficile à ceux qui ne comprennent pas assez la nature de la perfection. Mais l'exemple de la montre par lequel on éclaircit l'objection, est propre ausy à lever tous les doutes à cet egard, pour peu qu'on y fasse attention. Lorsque nous jugeons qu'une montre est plus parfaite qu'une autre à cause de la simplicité de sa composition, nous supposons en même tems, que l'une va ausy bien que l'autre, et qu'on tire le même usage de toutes les deux. S'il se trouvoit icy une différence, que p.e. la plus composée allât avec plus de justesse, ou marquât plus de changements dans le tems, que l'autre qui seroit d'une composition plus simple, on ne preferoit pas celle-icy à l'autre, pour

pour la simplicité de sa
composition. Par où on
voit que c'est principalement
dans le variable que produit
ce, qui est continu, qu'on
doit chercher la multiplicité,
par l'harmonie de laquelle
la perfection devient plus
grande. Afin que nous
puissions présent appli-
quer au monde ce qui
vient d'être dit des montres,
nous devons nous représenter
deux mondes, dans lesquels
les mêmes évènements
arrivent, tout comme les
montres marquent les
mêmes changements du
temps, mais dont l'un
consiste en une plus
grande quantité de matière,
et en plus de corps solides
qui en sont formés, que
l'autre; tout comme une de
ces montres a un plus
grand nombre de roues que
l'autre. En ce cas, on ne
remarqueroit pas plus de
variété

variété dans l'un que dans
l'autre, et cela se feroit
pourtant dans l'un de ces
mondes avec moins, que
dans l'autre. Ainsi le
monde où cela s'effectueroit
avec moins de matière, et
moins de corps solides,
seroit sans doute plus
parfait, que celui dans
lequel, par plus de detours
on ne feroit que la même
chose. Mais si l'on
supposoit, que par plus
de matière, et par une plus
grande quantité de corps
solides il y auroit plus
d'événemens en harmonie,
que dans un autre monde
où il n'y auroit pas tant
de matière, et qui n'auroit
pas tant de corps solides,
de même qu'une montre
qui est plus composée
marque plus de changements
du tems, qu'une autre d'une
moindre composition: alors,
il n'y a aucun doute que
le

19
le monde ou il y a plus de
matiere, et plus de corps
solides, ne fut preferable
a l'autre, ou il y auroit
moins de tout.

§. 716.

Autres raisons de la
perfection du monde.

Si faut considerer ausy,
que plus il y a d'evenemens
dans le monde qui sont
en harmonie plus il y a
a remarquer. Et la ou
cela est ainsi, il y a une
plus grande perfection
§. 152. / On voit ausy par
la qu'il y a moins d'exceptions
de la regle, dans ce qui est
plus parfait. Car plus le
tout est en harmonie, moins
il y a d'ecarts de la regle.
Il s'ensuit qu'un monde
est plus parfait, ou l'extra-
ordinaire est plus rare, qu'
un autre, ou il arrive
souvent §. 711. /

§. 717.

Ordre dans le monde.

Comme il y a de l'ordre
dans la perfection §. 156. /
il faut ausy qu'il y ait
d'autant

En quoy consiste l'ordre
de la nature.

Difference entre l'ordre
et la perfection.

d'autant plus d'ordre dans
un monde plus il y a de
perfection.

§. 718.

Mais come tout ordre est fondé
sur des regles /§. 150./; ce sont
les regles, selon lesquelles
les changements de la nature
arrivent, et selon lesquelles
les êtres corporels sont com-
posés, qui font, ce qu'on
appelle, L'ordre de la Nature.

§. 719.

Mais ces regles ne sont
point differentes de celles
sur lesquelles on juge la
perfection du monde /§. 706./
Cependant l'ordre demeure
distingué de la perfection.
Car quand toutes les regles
sont en harmonie; il en
resulte la perfection /§. 152./
Savoir les regles font l'ordre
/§. 150./; L'harmonie des regles,
et les exceptions avec lesquelles
la plus grande harmonie est
conservée, font la perfection.

§. 720.

Tout ce qui est en ordre
n'est pas d'abord parfait.

• V. 720.

C'est pourquoy tout ce qui
est en ordre, n'est pas dès
là parfait. Car p.e. Les
fenêtres et les portes d'un
bâtiment peuvent être selon
les règles de la convenance.
Or la convenance se fondant
dans la conformité et dans
la situation de ces parties
V. 26. archit. /; elles sont en
ordre V. 132. /; Et cet ordre à
ses règles, qu'on peut trouver
dans tous les cas, par cette
conformité ou ressemblance
V. 141. /; Cependant cet ordre
n'exige pas que ces fenêtres
soient parfaittes: car on peut
en les construisant, avoir
observé beaucoup de règles
qui ne conviennent pas dans
une raison universelle i.e. d.
dans le but général des
fenêtres, et qui par consé-
quent ne sont pas en
harmonie. On peut même
ij avoir observé des règles
qui ne conviennent pas
avec

avec les regles universelles
de la perfection des Etres
corporels. Et ainsi la
perfection y manque, bien
qu'il y ait de l'ordre.

§. 721.

C'est par cette raison qu'on
a coutume d'attribuer de la
perfection a l'ordre, et un
ordre peut etre plus parfait
qu'un autre. Mais cela
n'arrive pas parce qu'il
se trouve plus de regles dans
l'un que dans l'autre, mais
parce que dans l'un les regles
sont plus en harmonie que
dans l'autre. On le voit
clairement en ce que le
superflu n'appartient pas
a la perfection. La quantité
des regles peut bien causer
une superfluité, mais elle
ne peut pas faire une
perfection. D'un autre
côté la superfluité n'est
pas d'abord une imperfection
reelle, encore qu'elle
puisse

L'ordre est différent
en soy par rapport
a la perfection.

puisse être mise au rang
des défauts de la perfection.
Car l'imperfection résulte
du combat des règles, par
où il arrive une exception
sans une raison suffisante.
Savoir, beaucoup de règles
peuvent convenir dans un
même ordre, sans être en
harmonie par rapport à
une raison capitale. Les
règles, de la vérité, ne se
combattent pas, puisque
sans cela elles ne pourroient
pas avoir lieu à la fois, et
ainsy elles ne font pas
proprement une imperfe-
ction [§ 169]. Cependant
comme elles ne sont pas
en harmonie, elles ne
contribuent rien à la
perfection, et par
conséquent par rapport
à la perfection, elles
doivent être regardées
comme superflues.

L'ordre du Monde ne peut
pas toujours ni entièrement
être connu par l'
expérience

§. 722.

Comme on ne voit pas l'ordre, jusqu'à ce qu'on remarque la ressemblance des différents ordres tant par rapport au tems que par rapport à l'espace / §. 132. / il peut y avoir beaucoup d'ordre dans un Monde, que nous ne remarquons pas, parce que nous en pouvons trop peu apercevoir. Et comme d'ailleurs nous ne reconnoissons les choses que confusement et qu'ainsi nous n'apercevons pas ce qu'il y a de ressemblant en eux / §. 214. / que par conséquent nous prenons pour dissemblance, ce qui contient beaucoup de ressemblances tant par rapport à l'espace que par rapport au tems: il peut arriver que nous prenions même l'ordre pour un désordre. Par cette raison on ne sauroit bien prouver l'ordre dans le monde, par l'expérience

l'expérience, encore qu'on
le puisse suffisamment
défendre contre les objections.
Mais plus Bas, ou on traitera
de Dieu, cet ordre pourra
se prouver par ses attributs.

§. 723.

Pourquoy cela
arrive.

Nous avons vu précédemment
§. 587. /, que dans le monde
aucun Être ne peut être
ressemblant à un autre
Être : ce qui est entendu
d'une ressemblance totale.
C'est pourquoy, lors qu'il se
trouve quelque chose de
ressemblant dans les Êtres
qui sont dans le monde,
cela est toujours caché sous
ce qui est dissemblant. Or,
puis que nous ne connoissons
point l'ordre, jusqu'à ce
que nous comprenions
nettement ce qui est
ressemblant §. 136. /, il est
encore évident d'où vient
que souvent l'ordre de la
nature nous demeure caché.

§. 724.

§. 724.

Le que i est que le
cours de la nature.

Le cours de la nature

Comme tout arrive dans le monde selon que l'essence des Etres, et les regles du mouvement, dont il a été parlé cy dessus /§. 675. 682./, le requierent /§. 614. 615./, on comprend par là nettement ce que i est proprement, qu'on appelle le Cours de la nature. Sçavoir le cours de la nature n'est autre chose, que le résultat des évènements dans le monde suivant l'essence des Etres qui s'y trouvent, et en conformité des regles du mouvement.

§. 725.

Ce qui y est conforme,
Et ce qui y est contraire.

Ainsi, ce qui a sa raison dans les loix du mouvement, et dans l'essence des Etres, et qui par consequent est naturel /§. 630./, est conforme au Cours de la nature; Et ce qui n'a point de raison dans l'essence des Etres, ou dans

19
dans les Loix du mouve-
ment, et dont le contraire
y est plutôt fondé, est
contraire au cours de la
Nature.

§. 726.

Les miracles y
sont contraires.

Par conséquent les Miracles
sont contraires au cours
de la nature / §. 633. /
Donc ils dérangent le
cours de la Nature / §. 639. /

Chapitre 2.

Chapitre V.

De l'Essence de l'âme, et
d'un esprit en general.

§. 727.

Present propos.

J'ay déjà cy dessus au
troisième chapitre, traité
amplement de l'âme, mais
seulement en tant que nous
apercevons ses operations,
et que nous en pouvons
avoir une conception nette
B. 191.1. A present nous avons
a rechercher, en quoy consiste
l'Essence de l'âme et d'un
esprit en general, et com-
ment, ce que nous aperce-
vons d'elle, et que nous
avons remarqué cy-dessus,
y est fondé. Nous aurons
encore a cette occasion a
traitter de beaucoup de choses
par rapport a l'âme a la
connoissance desquelles
l'experience ne nous conduit
pas d'abord. Et ainsi on
voit que ce qui a été dit
cy dessus de l'âme, fondé
sur l'experience, est la
pierre

pierre de touche de ce qui
sera enseigné iij de sa
nature et de son Essence,
et des operations qui y
sont fondées, mais que ce
qui sera enseigné iij n'
est nullement la pierre
de touche de ce que nous
enseigne l'Experience.

§. 728.

Pourquoy nous commençons
par les notions.

La premiere chose que nous
avons remarqué de nous,
estoit: que nous avons des
notions de nous et d'autres
Etres hors de nous (S. 1.), —
c'est a dire, que nous savons
que nous nous representons
apresent beaucoup d'Etres
comme hors de nous (S. 194.),
p. e. Je scay, qu'apresent
je vois un miroir et ma
figure dans le miroir. Je
scay, que je tiens le miroir
dans ma main; et que je
le mets a côté. Je scay
qu'au lieu du miroir je
prends un mouchoir, et
que j'esfuye la tache que
dans

dans le miroir j'avois
aperçue au visage. C'est
pourquoy nous rechercherons
comment il arrive que nous
avons notion de ces choses.

§. 729.

Quand nous avons une
notion de quelque chose.

Nous trouvons donc, que
nous avons une notion des
choses, lorsque nous pouvons
les distinguer. Comme dans
l'exemple qu'on vient de
donner, j'ay une notion,
que je vois le miroir, lors-
que non seulement je
distingue les différentes
parties dont il est construit,
mais que je me représente
ausfy la difference du miroir
et d'autres êtres que je
vois a la fois avec luy,
ou que j'ay vu peu aupara-
vant. De même j'ay
une notion que je prends
le mouchoir, en ce que je
le distingue non seulement
du miroir que j'ay eü
auparavant dans les mains,
mais ausfy des mains
mêmes,

191
mêmes, de la table ou je
le prends, et d'autres êtres
que je vois dans le même
temps. Quand nous ne
remarquons pas la différence
des êtres qui nous sont
présents, nous n'avons
point de notion de ce qui
tombe dans nos sens, p. e.
Lors qu'un homme lit dans
un livre, il n'a point de
notion de ce qu'il entend,
encore que le son des
parolles tombe comme
d'autres fois dans ses
oreilles, et y cause les
changements ordinaires.
Et dans ce cas, quand nous
voulons indiquer la cause
pourquoy nous n'en avons
point de notion, nous disons:
que nous n'y avons pas
bien fait attention. Lors
done que nous examinons,
ce que nous avons perdu
par là, que nous n'y avons
pas bien fait attention,
nous ne trouvons rien,
autre

autre chose, sinon, que nous n'avons pas remarqué la différence du son, par laquelle les paroles se font connoître. Car nous avons bien entendu qu'on a parlé, mais nous ne savons pourtant pas proprement ce que c'étoit.

Quant nous avons
une Notion de nous.

§ 730. On voit par là, quand nous avons une notion de nous, savoir, quand nous remarquons la différence qu'il y a entre nous et d'autres êtres dont nous avons une notion. Mais cette différence se montre d'abord, aussitôt que nous avons une notion des autres êtres. Car si nous devons avoir une notion, de ce que nous reconnoissons par nos sens, il nous faut remarquer la différence de ce que nous apercevons dans cet objet, et distinguer en même temps des autres êtres, celui que nous reconnoissons (§ 729.). Mais

la

la représentation ou / ce
qui paroît plus clair /
cet acte de distinguer, est
une opération de l'âme, et
nous reconnoissons par là
la différence de l'âme et des
êtres qu'elle se représente
et qu'elle distingue. Et
ainsy nous avons ausy
une notion de nous (8. 729).
L'expérience est conforme à
ce que je viens de dire. Car
quand nous ne pensons pas
aux opérations de l'âme
qui arrivent en elle, et nous
distinguent des choses que
nous pensons; alors nous
n'avons point de notion
de nous, et si quelqu'un
nous demandoit, si dans ce
moment nous avons une
notion de nous? nous ne
pourrions répondre autre-
ment, sinon; qu'à present
nous n'avons pas pensé
à nous. Veut on aller plus
loin, et examiner ce qui
a manque, lorsque nous
n'avons

404
n'avons pas pensé à nous,
et qui sans cela est présent
lorsque nous pensons à
nous; nous ne trouverons
autre chose, sinon; que nous
ne nous sommes pas repre-
sente les opérations de
notre âme, ni par là la
différence de nous et de ce
que nous pensons.

§. 731.

Quand nous ne remarquons
pas la différence des choses,
il en résulte une obscurité
des pensées (§. 201.). C'est
pourquoy, lorsque dans ce
que nous nous représentons
à la fois, il n'y a aucune
différence à remarquer, de
manière que nous ne
distinguons rien dans toute
la représentation; Toutes
nos pensées seroient entière-
ment obscures. Mais aussi
nous n'aurions alors notion
d'aucune chose (§. 729.), ni par
conséquent de nous mêmes (§. 730.).
Ainsi l'obscurité totale supprime
la notion.

§. 732.

L'obscurité des sentiments
interieurs supprime la
notion.

§. 732.

La notion exige
clarté et netteté.

D'un autre côté, puisque la clarté résulte de l'observation de la différence dans la multiplicité (§. 201), et que la netteté résulte de la clarté des parties (§. 207), on comprend de la même manière, que la clarté et la netteté des pensées sont le fondement de la Notion.

§. 733.

La notion exige
une méditation.

Celui qui distingue des choses doit les comparer. Car nous les distinguons quand nous apercevons dans l'une, ce, que nous ne saurions mettre à la place de ce que nous trouvons dans l'autre (§. 17). Mais nous ne saurions apercevoir cela qu'en comparant les choses mêmes, ou ce qui se trouve différent en elles. Quand nous comparons la multiplicité et que nous la distinguons, nous appelons cela Méditer. Ainsi il est clair que la notion exige une

l'observation

une Meditation. Donc un être qui ne peut rien méditer, n'a de notion d'aucune chose, ni par conséquent de soy même.

§. 734.

Celuy qui compare les pensées doit non seulement pouvoir retenir ce qu'il pense, mais sçavoir ausy, qu'il à déjà eu auparavant cette pensée; ainsi il doit être pourvu d'une mémoire [§. 249]. Or, celuy qui a une notion de soy et d'autres choses, compare des pensées, et les distingue [§. 733.]; donc il faut qu'il ait une mémoire. Il s'ensuit que la notion exige une Mémoire.

§. 735.

Et apresent nous comprenons, comment il arrive que nous avons une notion, c. a. d. que nous sçavons que nous pensons, et pourquoy nos pensées font la notion [§. 194.]. Sçavoir, quand

La notion exige une mémoire.

Comment il arrive proprement que nous avons des notions.

quand nous pensons
quelque chose, nous retenons
une pensée pendant un
temps remarquable, et la
distinguons pour ainsi
dire d'elle même par les
parties du temps, que nous
distinguons quoy que
confusement /S. 214./ Nous
la comparons a elle même
et reconnoissons, qu'elle est
encore la même /S. 17./, et de
cette maniere nous scavons
par la Meditation que
nous l'avons déjà eüe
auparavant. Et ainsi
la memoire et la meditation
produisent la notion
/S. 733. 734./

S. 736.

Comme il faut qu'il arrive
differentes choses dans
l'âme, pour qu'elle ait
notion d'une chose /S. 735./
la notion exige du temps
/S. 94./ Or nos pensées
étant des changements
de

Chaque pensée
a un temps mesure.

406
de l'âme desquels nous
avons notion / §. 194 /; —
chaque pensée arrive
dans un tems, ou bien
chaque pensée a son
tems mesure.

§. 737.

Mais comme un tems
peut être plus grand
qu'un autre, une pensée
peut aussi durer plus
long tems qu'une autre.
C'est pourquoy on attribue
une promptitude aux
pensées, et ainsi une
pensée peut être plus
prompte qu'une autre.
Sçavoir, on juge la promp-
-titude des pensées par
la longueur du tems qu'
elles durent, tout comme
on juge la vitesse du
mouvement par la
longueur de la ligne
par laquelle le mou-
-vement se fait dans
un tems donné. Et c'est

Pourquoy les pensées
ont de la promptitude.

199
ce qui a induit plusieurs
à regarder les pensées comme
un mouvement d'une matière
subtile et fluide: mais ils
n'ont pas considéré, que
toutes les autres choses
qui se trouvent en général
dans le mouvement, ne
se trouvent pas dans la
pensée. Il seroit trop
long et superflu de faire
voir ceci en détail, puis-
qu'on voit aisément, que
lorsqu'on attribue une
promptitude ou vitesse
à la pensée, c'est une
expression prise du
mouvement, et qu'on
peut comprendre sa
promptitude sans
mouvement, d'autant
plus que je n'ay rien
emprunté du mouvement
lorsque je l'ay établie.

Aucun corps ne
peut penser.

§. 738.

Tous les changements de corps arrivent par le mouvement /§. 615./, et ont leur raison dans la grandeur, dans la figure, et dans la situation des parties /§. 619./.

Ainsy si un corps devoit penser il faudroit que les pensées fussent un changement qui arrivat par un mouvement déterminé dans la situation de quelques parties de certaine grandeur et figure. Si donc la pensée devoit être conservée un certain tems, il faudroit, ou que les parties fussent conservées dans leur situation, et par conséquent que leur mouvement fût arrêté, ou il faudroit que d'autres parties ressemblantes fussent portées à leur place par un mouvement ressemblant. Si ensuite le corps devoit avoir une notion de ce changement, il faudroit que les

Situations

situations ressemblantes de
ce corps /§. 18./ fussent comparées,
et que leur ressemblance en
soy, et leur différence tant
par rapport au tēps, que
par rapport au corps fust
remarquable /§. 733./ Or
cela ne pouvant se faire
par le mouvement des parties,
car elle ne peuvent représenter
qu'une chose composée par
leur grandeur, figure, et
situation; il s'ensuit que
le corps ne peut pas avoir
de notion de ce changement,
et de la représentation qui
en a résulté /§. 735./ Puis
donc que les pensées sont
la notion /§. 199./; aucun
corps ne peut penser.

§. 739.

Je sçay bien, que ceux qui
attribuent des pensées au
corps, s'imaginent, que les
pensées consistent dans le
mouvement d'une matiere
subtile dans le cerveau.

Mais

Ni la matiere subtile
ne peut penser.

Mais com̃e dans nôtre preuve
nous n'avons pas recu. que-
la matiere soit grossiere ;
elle demeure ferme et
inèbranlable, quelque
subtile qu'on suppose la
matiere. Car tout ce qu'on
peut supposer tout au plus
c'est que par là une repre-
sentation de quelque chose
de composé peut être con-
servée : Mais il n'y aura
point de notion, qui est
pourtant requise pour faire
la pensée §. 194. f.

§. 740.

Mais quand même il se
trouveroit une machine
ou un corps, dans lequel,
moyennant la lumière,
et d'autres attouchements
extérieurs, il existât un
mouvement intérieur, par
lequel une matiere subtile
fût mise dans un tel ordre,
qu'elle représentât le corps
extérieur duquel seroit
parti

Difference des pensées
et des représentations
dans la machine.

20
parti la lumière, ou qui
l'auroit touchée de quelque
autre manière. Il y auroit
toujours une différence remar-
quable entre cette represen-
tation, et la pensée de l'âme
par laquelle elle se repre-
sente le même corps.

Car dans le corps cette
représentation se feroit
en luy: mais l'âme se
représente tout, comme hors
d'elle. Et la raison en est
claire par ce qui a déjà
été dit. L'âme se représente
les choses comme hors d'
elle, parce qu'elle reconnoît
ces choses comme différentes
d'elle [p. 45. 730.]. Mais le
mouvement de la machine
ne sauroit effectuer qu'elle
compare à elle même la
chose qui est représentée
en elle, et qu'elle représente
en même tems la différence
qu'il y a entre elle, et
cette chose. C'est pourquoy,
de

200.)
de quelque maniere qu'on
s'y prenne, les representations
materielles des choses dans
une machine ne sauroient
jamais devenir des pensées.

§. 741.

Un corps ne sauroit
acquiescer une force
de penser.

Josay bien que plusieurs
sont d'opinion, que Dieu
pourroit donner une force
de penser, a un corps, et
même a une matiere. Mais
nous avons vu §. 738. qu'il
ne peut resulter aucune
venue de l'essence et de la
nature d'un corps, et ils
le reconnoissent eux mêmes,
quand il veulent que Dieu
la luy doit attribuer. Ainsi
il faudroit que Dieu sût, qu'il
resultat de l'essence d'un corps,
quelque chose qui n'en peut
resulter, et qu'ainsy il
changeat son essence, ou
qu'il luy donnat en même
tems avec son essence,
l'essence d'un autre être,
d'où il peut resulter des
pensées. Or il est connu
que

que l'essence d'un être est
invariable §. 42. /, et que
l'essence d'un être ne sauroit
être communiquée à un
autre être §. 43. /, Donc lors-
qu'on dit que Dieu doit donner
à la matière une force de
penser, c'est comme si on,
desiroit que Dieu fit que
le fer devint ausy or, de
sorte que ce fut en même
tems fer, et or.

§. 742.

Puisqu'un corps selon son
essence et sa nature ne
scauroit penser §. 738. 739. /,
et que ni un corps, ni une
matière ne peut recevoir
une force de penser §. 741. /,
l'âme ne peut être corporelle,
ni matérielle §. 192. /, Et
comme par les preuves que
fournissent les raisons
alléguées il est évident en
general, que les pensées
ne sauroient convenir à
un être composé, il faut que
l'âme soit un être simple §. 75. /.

§. 743.

L'âme est un
être simple.

§. 743.

Tous les êtres simples étant des Substances /§. 127./; il faut ausy que l'âme soit un être subsistant par soy même /§. 742./.

§. 744.

Et comme toute substance à une force, d'au, comé de leur source, resultent ses changements /§. 114. 115./; il faut ausy que l'âme ait une semblable Force d'ou derivent ses changements, que nous avons déterminés par l'expérience, cy dessus au chapitre troisième.

§. 745.

Cependant, comé elle est un être simple /§. 742./, et que dans un être simple il ne peut y avoir de parties /§. 75./; il ne peut pas se rencontrer dans l'âme plusieurs différentes forces, puisque chaque force exigeroit une substance à part à qui elle convien = droit /§. 127./.

Scavoir, une
force

Elle subsiste par
soy même.

Elle à une Force.

Elle n'a qu'une
seule force.

20
force consiste dans un
effort de faire quelque chose
10. 117. /, et ainsi plusieurs
forces supposent plusieurs
efforts. Mais il ne se peut,
qu'un être qui est simple,
ait plusieurs efforts à la
fois, car ce seroit come si
un corps, qui dans son
mouvement doit être
considéré come un être
indivisible 10. 667. /, devoit
se mouvoir vers des cotés
différents à la fois. Ainsi
il n'y a dans l'âme qu'
une seule et unique force,
de laquelle viennent tous
ses changements, quoy que
par rapport aux différents
changements, nous donnions
à cette force des noms
différents.

S. 746.

Il en est de même par
rapport aux êtres corporels.
p. c. dans la flâme d'une
chandelle allumée il n'y
a qu'une seule force,

Si avoir

Eclaircissement
par un exemple.

Sçavoir la force mouvante par laquelle la flâme à son mouvement. Mais cette unique force reçoit plusieurs noms par la difference de ses effets. Car, lors qu'on voit que la chandelle eclaire, on luy attribue une force d'eclairer, si on observe que sa flâme eclaufe, on dit qu'elle a une force d'eclaufier. De même on luy donne une force d'allumer, parce qu'elle allume, une force de bruler parce qu'elle brule; et ainsi du reste.

§. 797.

Ainsi, ni le Sens §. 220/ ni la force d'imagination §. 235/ ni la memoire §. 248/, ni la meditation §. 272/, ni le Sens §. 277/, ni les desirs sensuels §. 434/, ni la volonte' §. 492./ ni ce qu'on pourroit encore outre cela distinguer dans les changements qu'on remarque dans l'âme,

ne

La force unique de l'âme produit des effets differents.

ne sauroient être des forces
différentes / §. 745. / Ainsi il
faut que cette seule et
unique force de l'âme
produise, en différents vîms,
et les sensations, et les
imaginations, les conceptions
ou idées claires, et les
raisonnements, les desirs,
le vouloir et le non vouloir,
et tous les autres changements.
Et c'est précisément ce que
nous avons à rechercher.
Savoir d'où vient cette
différence dans les effets
d'une seule et unique force.

§. 748.

Afin que nous apprenions
à connoître cette force, nous
devons méditer sur les
changements qui arrivent
dans l'âme. Car comme la
force est la source des
changements / §. 115. / elle
ne peut être reconnüe
que par les changements
qu'elle produit.

Comment on apprend
à la connoître.

§. 749

Le que c'est que
des Sensations.

Les changements les plus ordinaires que nous observons dans notre âme, ce sont les Sensations. Elles nous représentent les corps, qui touchent les membres de nos Sens /§. 220./. Les corps sont des êtres composés /§. 606./. Ainsi les sensations représentent des êtres composés. L'âme dans laquelle se fait cette représentation, est un être simple /§. 742./. Donc, le composé est représenté dans le simple. Il s'ensuit que les sensations sont des représentations du composé dans le simple, qui arrivent à l'occasion des changements dans les membres extérieurs des Sens.

Le que c'est que des
Imaginations.

Quand nous nous imaginons des choses, ce sont encore des êtres corporels, que nous avons déjà aperçus

cy-devant / §. 238 /, ou que nous composons nous mêmes / §. 241 /. Et encore en cette occasion le composé est représenté dans le simple, et en cela les imaginations et les sensations conviennent.

§. 751.

Mais aussi bien les sensations que les imaginations conviennent en ceci avec les images, comme les tableaux, et les Statues, qu'elles sont une représentation, d'un composé. Et c'est pourquoy on appelle Images, les représentations des êtres corporels. Sçavoir, un image en general est une représentation d'un composé. Mais les sensations et les imaginations sont différents des tableaux et des statues, en ce qu'elles se font dans le simple, et ceux cy dans le composé. Car un image que l'art a produit,

Difference des sensations
et imaginations, et des
images.

produit, est une représentation du composé dans le composé, et en particulier un tableau est une représentation du composé sur un plan; au lieu qu'une Statue ou une image sculptée, ou arrondie, est une représentation du composé dans un espace corporel.

§. 752.

Lors donc qu'à cette représentation il se joint une méditation et une mémoire, alors l'âme a une notion de ce qu'elle se représente [§. 733. 734.], et de cette manière cela devient une pensée [§. 194.]. Mais comme nous avons une notion, de nous, nous reconnaissons la différence qu'il y a entre elle et nous [§. 730.], et c'est pourquoy nous nous représentons les choses comme hors de nous [§. 45.]. Et c'est ce

Comment une sensation devient une pensée.

ce que les pensées ont
particulièrement par dessus
les tableaux et les Statues
qu'elles représentent les
choses hors de l'âme, au-
lieu que ceux-cy les repre-
sentent en eux.

§. 753.

J'ay déjà remarqué cy-
dessus que les sensations
se reglent sur les change-
ments qui arrivent dans
les membres des sens §. 219.
et qui nous représentent
les corps dans le monde qui
touchent nos sens §. 217. 220.
Mais ces corps sont une partie
du monde §. 606. Et ainsi
l'âme se représente une
partie du monde, ou autant
du monde, que la situation
de son corps dans le monde
le peut permettre, par
consequent, puisque les
effets de l'âme viennent
de sa force §. 744. l'âme
a une force de se représenter
le

L'âme a une force de se
représenter le monde.

Le monde suivant la situa-
tion ou position de son
corps dans le monde.

§. 754.

L'âme l'âme n'a qu'une
seule et unique force, d'où
viennent tous ses changements
§. 745/, il faut, que de cette
force, par laquelle elle se
représente le monde §. 753/,
il résulte toutes les autres
variétés que nous remarquons
en elle. Or comme il
convient à un Philosophe
de montrer comment, et pour-
=quoy une chose est possible
§. 5. proleg. Log. /; Nous aurons
à rechercher principalement
dans ce chapitre, comment
de cette unique force de
représenter le monde ---,
résultent tous les changements
que nous avons remarqué
cy-dessus dans le troisième
chapitre par rapport
à l'âme.

§. 755

Tout ce qui arrive dans
l'âme vient de cette force.

L'Esence de l'âme
consiste dans
cette force.

De même que
sa nature.

§. 755.

Puis donc que cette force
est la raison de toutes les
variétés, qui arrivent dans
l'âme /§. 754./; c'est en elle
que consiste l'Esence de
l'âme /§. 33./, ainsi elle est
la première chose qu'on peut
penser de l'âme /§. 34./, Et
celuy qui la connoît nettement
est en état de montrer la
raison de tout ce qui
convient à l'âme /§. 33./.
Comme nous le verrons bien-
tôt plus amplement.

§. 756.

Comme on appelle la
Nature d'un être, ce qui
le rend actif et capable
d'effectuer quelque chose /§. 628./,
et que l'âme moyennant
sa force, par laquelle elle
se représente le monde /§. 753./,
est une Esence active /§. 754./;
il sensuit que cette force
est ausy la nature
de l'âme.

§. 757.

Ce qui est naturel
dans l'âme.

Ce qui est sur-naturel
dans l'âme.

Quand il arrive un
Miracle à l'âme.

§ 757.

Donc, ce qui dans l'âme
est fondé dans cette force,
est naturel par rapport à
l'âme, tout comme par rapport
au corps on appelle naturel,
ce qui est fondé dans sa
nature, c'est à dire, dans son
Essence et dans sa force / § 630. /

§ 758.

Au contraire, ce qui n'est
pas fondé dans cette force,
ne vient pas de l'essence et
de la nature de l'âme
/ § 755. 756. /, et par conséquent
est sur-naturel par rapport
à l'âme, tout comme par
rapport au corps et au monde
en general on appelle sur-
naturel, ce qui n'est fondé
ni dans l'essence ni dans
la nature des corps et du
monde.

§ 759.

Or, comme un effet sur-
naturel est appelé un
miracle / § 633. /, il arrive
un miracle à l'âme, quand
il existe en elle un changement
sur-naturel

sur naturel, i. a. d. quand ce
changement n'est pas fondé
dans la force de l'âme / 1758. /

§. 760.

Nous avons déjà cy des fois
1752 et suiv. / déduit ample-
ment, jusqu'ou moyennant
l'expérience, les pensées de
l'âme conviennent avec quelques
changements qui arrivent
dans notre corps, et de même,
jusqu'ou quelques changements
dans le corps sont en har-
monie avec d'autres pensées
de l'âme. Mais comme
nous avons prouvé que
l'âme a une force de se
représenter les choses qui
causent des changements
dans son corps, nous
devons rechercher apresent
d'ou vient, que l'âme et le
corps sont en harmonie,
et pourquoy l'âme produit
toujours une pensée qui
convient précisément a
l'estat present du corps.
Et c'est là cette grande
question

La question pourquoy
les pensées de l'âme
sont en harmonie avec
le corps est tres
difficile.

question qui a donné tant de peines aux Philosophes, sçavoir, comment il est possible que l'âme et le corps ayant communication ensemble: mais dont la solution n'importe ni à la Théologie, ni à la morale, ni à la Politique ni à la médecine, parce qu'on se contente de ce que l'expérience enseigne de l'harmonie de l'âme et du corps / §. 527. et suivants. /

§. 561.

On croit communement, que par la force du corps il se produit des pensées dans l'âme, et que par la force de l'âme il se produit des mouvements dans le corps. Sçavoir, on s'imagine, que lors que par des êtres corporels, qui touchent les membres de nos sens, il existe un mouvement dans les nerfs et dans la matière fluide qui s'y trouve, cette

Si la force du corps produit des pensées dans l'âme, et si la force de l'âme produit des mouvements dans le corps.

204
cette matiere subtile, par
son mouvement, produit des
pensées dans l'âme que nous
appelons sensations / 18220. /,
et par lesquelles nous nous
representons les corps qui
sont hors de nous qui
causent ces changements dans
les membres de nos sens
18749. / Que d'un autre
côté, l'âme, par sa force,
i. e. d. par sa volonté, produit
de certains mouvements dans
les membres du corps, par
les quels le corps exécute
ce que l'âme veut. Il y
en a même qui attribuent
à l'âme une force secrète
de mouvoir le corps. Et
cette opinion du commun
des hommes a été longtems
celle des Philosophes, bien
qu'aujourd'hui il y en ^{ait} ~~en~~
peu de ce sentiment. Cet
effet de l'âme sur le corps,
et du corps sur l'âme a été
appelle une Influence
naturelle d'un être dans

un

un autre; et on a soutenu de là, que la communication de l'âme avec le corps étoit fondée sur une influence naturelle d'un être dans un autre. On est convenu aisément que cette influence ne pouvoit ni se comprendre, ni s'expliquer intelligiblement; Mais on s'est imaginé, qu'elle étoit fondée dans l'expérience. Mais comme j'ay déjà fait voir cy-dessus §. 529. 534. 536. qu'on ne sauroit prouver par l'expérience, que l'âme ^{agisse sur le corps}, ni que le corps ^{agisse sur l'âme}, on ne peut s'empêcher de dire, que cette influence naturelle de l'âme dans le corps, et du corps dans l'âme est supposée sans aucun fondement.

L'action du corps sur l'âme
et de l'âme sur le corps
est contraire à la nature.

§. 762.
L'action de l'âme sur le corps, et du corps sur l'âme ne sauroit s'expliquer intelligiblement par l'idée que nous avons des corps
et

et de l'âme, et par les
regles prescrites à l'un
et à l'autre dans leurs
operations, qui sont les
loix de leur nature. Elle
ne peut pas non plus se
démontrer par l'expérience
18761/. Ainsi on a assez
de raison pour ne la pas
admettre, puisqu'on renvoie
une chose jusqu'à ce qu'elle
soit prouvée : mais on n'a
pas suffisamment de raison,
pour la rejeter. Car une
chose peut être, encore que
nous ne la comprenions
pas, ni que nous ne puissions
la connoître par l'expérience.
C'est pourquoy nous avons
à rechercher, si nous ne
pouvons pas trouver une
raison suffisante pour l'
admettre, ou bien pour la
rejeter. J'ay remarqué cy
dessus, que moyennant les
regles du mouvement dans
les quelles l'ordre de la
nature

nature est fondé, il y a
 toujours une même force
 mouvante entretenue dans
 le monde / 1709 /. Si le corps
 agit sur l'âme, et l'âme
 sur le corps, il ne peut pas
 y avoir une même force
 mouvante entretenue dans
 le monde. Car lorsque l'âme
 agit sur le corps, il existe
 un mouvement sans un
 mouvement précédent, puis
 qu'on suppose que l'âme
 produit purement par sa
 volonté le mouvement dans
 le corps. Or, ce mouvement
 ayant sa force mesurée, puis
 qu'il ne peut y avoir de
 mouvement sans un certain
 degré de force, qui résulte
 en partie de la vitesse du
 mouvement, en partie de la
 quantité de matière qui est
 mise ensemble selon une
 même direction, comme cela
 se voit suffisamment dans
 l'expérience: il existe une
 nouvelle force qui n'étoit
 pas

20.
pas auparavant dans le monde. Et ainsi la force est augmentée dans le monde contre la loy de nature. De même, si le corps agit sur l'âme, un mouvement produit une pensée. Or, comme le mouvement cesse après cela, sans qu'il en résulte un nouveau mouvement dans une autre partie de la matière, il se trouve, qu'une force cesse, qui étoit auparavant dans le monde. Et ainsi, contre la loy de nature, la force dans le monde est diminuée. Il est évident par là, que les règles du mouvement, suivant lesquelles les changements de la nature arrivent, exigent, qu'il y ait toujours une même force entretenue dans la nature. Mais l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps, demande

Char
apex
com

demande, qu'il n'y ait pas toujours une même force entretenue dans la nature, et que plutôt selon la volonté de l'âme, elle soit tantôt augmentée et tantôt diminuée. Puis donc que l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps est contraire à la nature, 18. 11/; On a suffisamment de raison pour la rejeter: car il n'est pas croyable que Dieu ait formé la nature sur des raisons contradictoires. Et qui voudroit avancer, qu'une force corporelle sortie du corps entre dans l'âme, et y devient une force spirituelle; et de même, qu'une force spirituelle sortie de l'âme, entre dans le corps, et y devient une force corporelle?

§. 763.

Descartes a la premier rejetté cette idée, et cherché à expliquer d'une autre manière

Changement que Descartes a
apporté à l'idée de la
communication du corps
et de l'âme.

maniere comment l'âme et
le corps pouvoient avoir
une communication. Comme
il avoit perdu toute esperance
de le pouvoir expliquer
intelligiblement, il a crû, que
dans le cas, ou l'essence et
la nature des êtres n'étoient
plus suffisantes pour expliquer
une chose, il devoit être permis
d'en chercher la cause
immédiatement en Dieu.
C'est pourquoy il a eû la
pensée, que ni le corps
par ses mouvements pro-
duisoit les sentiments dans
l'âme, ni l'âme par la
force de sa volonté, les
mouvements dans le corps,
mais que plutôt Dieu
produisoit à l'occasion
des mouvements du corps
des pensées dans l'âme,
et des mouvements dans
le corps à l'occasion de la
volonté de l'âme, en ce-
qu'il auroit établi une
fois pour toutes la loy,
qu'aussy

qu'aussy souvent que la
 matiere subtile dans les
 nerfs viendroit a se mouvoir
 d'une certaine maniere
 dans le cerveau par l'action
 des corps extérieurs sur les
 membres des sens, ^{il}existeroit
 dans l'âme de certains
 sentiments, et de même,
 que toutes les fois que l'âme
 voudroit que certain
 membres du corps se
 remuassent, le mouvement
 s'en suivroit. Que cette
 ferme volonté une fois
 établie par le Createur
 étoit si puissante, que par
 là existoient dans tous les
 cas, et les sentiments de
 l'âme, et les mouvements
 du corps. De cette maniere
 l'âme n'est pas proprement
 la cause des mouvements
 du corps, mais elle y donne
 seulement occasion, et le corps
 n'est pas proprement la cause
 des sentiments de l'âme, et il ne
 fait aussy qu'y donner occasion :
 Mais

Ce sentiment
est rejeté.

Mais Dieu opere tout dans
l'un et dans l'autre.

§ 164.

Bien qu'aujourd'hui la
plupart soient du sentiment
de Descartes, et qu'on dit
généralement que l'âme
et le corps n'operent pas
l'un dans l'autre d'une
manière naturelle, mais
par une forte volonté de
Dieu, nous ne laissons
pas d'y trouver bien des
difficultés. Si Dieu
par sa force immédiate
produit les mouvements
dans les corps et les pensées
dans l'âme, et si l'on ôte
aux corps et à l'âme leurs
propres forces, ni les opérations
des corps et de l'âme ne
seront plus assez distinguées
des opérations de Dieu,
ni la nature même du
monde et de l'âme ne le
sera plus assez de Dieu
même: et comme ce, qui
n'est pas fondé dans
l'essence

l'essence et la nature de
l'âme et des corps, est un
miracle /p. 633. 759./: il
faudroit de perpetuels
miracles pour que le corps
et l'âme eussent communi-
cation ensemble. Et
quand on veut l'examiner
exactement, on trouvera,
que le sentiment de Descartes
est ausy bien que l'
Influence naturelle, con-
traire aux regles du mou-
vement. Il est bien vray
que Descartes reçoit, que
la matiere subtile et
fluide dans le cerveau est
dans un mouvement con-
tinuel, et que Dieu change
seulement sa direction en
faveur de l'âme. De cette
maniere il ne se produit
pas une nouvelle force, et
la loy de nature qui veut
qu'il y ait toujours une
même force entretenüe,
demeure en son entier.
Mais il en est de la direction,
come

comme de la force. Quand
on recherche exactement
les regles du mouvement, on
trouve, ce que Hugenius a
fait voir il y a longtems,
sçavoir, qu'il y a aussi bien
une même direction, qu'
une même force entretenüe,
quoyque ce ne soit pas
toujours dans une même
matiere, tout come la force
n'est pas toujours entre-
tenüe la même dans une
même matiere, mais ensemble
dans toute la nature. Mais
ce n'est pas une chose a-
deduire icy plus amplement.
Leibnitz a remarqué il y a
longtems ce qui vient
d'être opposé au sentiment
de Descartes touchant l'
operation immediate de Dieu.
Mais je feray voir de plus
icy des dessous, qu'on ne sauroit
dans ces sortes d'occasions
avoir simplement recours
a la volonté immediate
de Dieu. J'ajouteray
apres

à présent, que le sentiment
de Descartes ne peut avoir
lieu avec ce que nous avons
prouvé de la nature, et
des êtres simples, au second
chapitre / § 106. et suiv. / —
moyennant quoy il faut
que l'âme ait sa propre
force, par laquelle elle
produit elle même ses
propres pensées dans un
ordre non interrompû,
comme nous venons de le
prouver / § 744. et suiv. /
Même ce qu'avance
Descartes ne quadre en
aucune façon avec ce
qui a été montré au
second chapitre, des êtres
en general.

§ 765.

Or, l'âme ayant sa propre
force par laquelle elle se
représente le monde / § 753. /
et tous les changements
naturels du corps étant
fondés dans son Essence
et dans sa Nature / § 630. /

on

Harmonie
pré établie.

on voit aisement que l'âme fait de son côté ce qu'elle a à faire, et que le corps à lui même ses changements sans que l'âme opère sur le corps, ni le corps sur l'âme, et sans que Dieu l'effectue par son opération immédiate. Mais les sentiments et les desirs de l'âme sont seulement d'accord avec les changements et les mouvements du corps. Et cela nous mène à l'explication que Leibnitz a donnée de la communication entre l'âme et le corps, et qu'il a appelé l'Harmonie ou l'accord pré établi.

§. 466.

Mais il est question maintenant de savoir, comment il est possible, que les sensations soient toujours d'accord avec les changements qui arrivent dans

*Monfray by Saint Gaudouin
adon ilbassin, d'innuig.*

Ce n'est pas simplement
un mot.

27/ 623
dans les membres des sens,
et que demême les mouve-
ments du corps le soient
toujours avec la volonté de
l'âme; afin qu'on ne regarde
pas cette Harmonie préétablie
simplement comme un mot
sans aucune signification,
comme plusieurs se le sont
imaginé, et qu'on ne pense
pas, que lors qu'on viendroit
à expliquer ce mot, on soit
pourtant réduit à en
revenir, ou à l'influence
naturelle, ou à l'opération
immédiate de Dieu.

Il est vrai, que par l'
expérience nous n'aperce-
vons rien qu'une simple
Harmonie ou accord. 527.
331. et suiv. Et ainsi
quand on en doit rendre
raison, il ne suffit pas de
dire simplement, que Dieu
a établi cette Harmonie
entre le corps et l'âme;
car ce seroit en revenir
avec Descartes à la volonté

immédiate

immédiate de Dieu, ce que
nous n'admettons pas.
• Mais il est plutôt besoin
que je fasse voir, qu'une
telle Harmonie est possible.

§. 767.

Comment elle est possible.

Il faut donc remarquer
que les changements dans
le monde se suivent tous
dans un ordre non interrompu
§. 544/, et que comme dans
l'âme il faut aussi, que
l'état précédent contienne
la raison de l'état suivant
§. 108. 742/, il faut que les
sensations dans l'âme se
suivent de même dans un
ordre non interrompu.
Et, comme les sensations
représentent les change-
ments dans le monde §. 749/,
Il n'est besoin, si non, qu'au
commencement ils ayant été
mis une fois en Harmonie,
et elle peut ensuite durer
continuellement: comme
Leibnitz l'a remarqué lui
même. Mais je parle ici
simplement

simplement des sensations,
et non pas des autres
opérations de l'âme, puis
qu'il n'y a que les sensations
qui soient d'accord avec les
changements qui arrivent
dans les membres de nos sens.

§. 768.

Elle ne peut avoir
lieu sans Dieu.

Mais puisque l'âme et le
corps, dont l'un peut être
sans l'autre (§. 765.), quoique
selon leur essence et leur
nature ils appartiennent
ensemble, et qu'ainsy ils
ne sont pas ensemble
nécessairement, n'ont pu
venir ensemble fortuitement;
il ne peut aussi y avoir
d'Harmonie entre l'âme et
le corps, s'il ne se trouve
un autre essence intelligente
et distinguée du monde, qui
les a mis ensemble. Il
s'ensuit incontestablement
qu'il y a un auteur de
la nature, c'est à dire, un
Dieu. On pourroit même
deduire de là tous les
attributs

attributs divins, si nous
ne jugions estre plus con-
venable d'en traiter cy
desous d'une autre maniere.

§. 769.

Puis donc que l'âme a une
force de se représenter le monde
§. 753. / il faut ausfy que ces
representations aient une
ressemblance avec les êtres qui
sont dans le monde. Car s'ils
n'avoient point de ressemblance,
l'âme ne se représenteroit pas
le monde, mais une autre
chose. Un image qui n'est
pas ressemblante a la chose
qu'elle doit représenter, n'en
est pas une image. mais e'
image d'une autre chose §. 17. 18. /

§. 770.

Or le monde ne consistant
que d'êtres composés, et n'y
ayant dans ces êtres rien qu'on
puisse distinguer, hors les figures,
les grandeurs, et les mouvements
§. 72. / il faut que toutes les
sensations d'êtres corporels
ne représentent, que des figures,
grandeurs et mouvements §. 769.

§. 771.

Les Sensations ont une
ressemblance avec les
choses ressenties.

Ne représentent que
des grandeurs, figures,
et mouvements.



w
r=
/1
.
e
ode
s
e
qui
ils
nce,
pas
ne
est
se
en
e'
e./.
+
—
u'on
ures,
ont
les
els
ures,
rbg.
171.

